René Guénon

Introduzione generale allo studio delle dottrine indù

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
Introduzione generale allo studio delle dottrine indù

Indice

Premessa

Molte sono le difficoltà che in Occidente si oppongono a uno studio serio e approfondito delle dottrine orientali in genere, e in particolare delle dottrine indù; e gli ostacoli maggiori non sono forse quelli ascrivibili agli stessi orientali. Infatti uno studio di questo genere richiede evidentemente, come prima e più essenziale condizione, che si possegga la mentalità adatta per comprendere, veramente e profondamente, le dottrine in questione; ora, questa è un'attitudine che, escluse rarissime eccezioni, fa totalmente difetto agli occidentali. In sé necessaria, tale condizione potrebbe d'altra parte essere considerata sufficiente, perché, quando venga soddisfatta, gli orientali non provano la minima riluttanza a comunicare il loro pensiero nel modo più completo possibile.

Se dunque non esiste altro ostacolo reale oltre quello indicato, come si spiega il fatto che gli «orientalisti», vale a dire gli occidentali che si occupano delle cose d'Oriente, non l'abbiano mai superato? E non corriamo il rischio di essere accusati di esagerazione affermando che in effetti non lo hanno mai superato; basta constatare come essi non siano mai riusciti a produrre altro che semplici lavori di erudizione, pregevoli forse da un punto di vista specifico, ma privi di ogni interesse per la comprensione della sia pur minima idea vera. Il fatto è che non basta conoscere grammaticalmente una lingua, né essere capaci di tradurre parola per parola, anche correttamente, per penetrare lo spirito di una lingua e assimilare il pensiero di coloro che la parlano e la scrivono. Si potrebbe anzi andare oltre e dire che quanto più una traduzione è scrupolosamente letterale, tanto più rischia di essere in realtà inesatta e di deformare il pensiero, giacché non esiste, fra i termini di due lingue diverse, vera equivalenza, soprattutto se le due lingue sono molto lontane l'una dall'altra non soltanto filologicamente, ma anche per la diversità delle concezioni dei popoli che se ne servono; ed è proprio questo elemento che nessuna erudizione permetterà mai di penetrare. Occorre, a questo fine, ben altro che una vana «critica testuale» che si dilunga all'infinito su questioni di dettaglio, o metodi da grammatici e «letterati», o quel sedicente «metodo storico» che viene applicato a tutto indistintamente. È fuori di dubbio che dizionari e compilazioni hanno una loro utilità relativa, che nessuno pensa a contestare, e nemmeno si può dire che tutto questo lavoro sia completamente inutile, soprattutto se si tiene conto che coloro che lo forniscono sarebbero per lo più incapaci di produrre

altro; ma purtroppo, non appena l'erudizione diventa una «specializzazione», si tende a considerarla fine a se stessa, invece che un semplice strumento, come normalmente dovrebbe essere. Questo sconfinamento dell'erudizione e dei suoi metodi particolari costituisce il vero pericolo, perché rischia di assorbire coloro che forse potrebbero dedicarsi a un altro genere di lavori, e perché l'abitudine a questi metodi rimpicciolisce l'orizzonte intellettuale di coloro che vi si sottopongono, imponendo un'irrimediabile deformazione.

Ma ancora non è tutto e nemmeno abbiamo considerato l'aspetto più grave del problema: i lavori di pura erudizione sono certamente, nella produzione degli orientalisti, la parte più ingombrante, ma non la più nefasta; e dicendo che non contengono niente oltre a questo, intendiamo niente che abbia un qualche valore, sia pure di portata limitata. Certuni, particolarmente in Germania, hanno voluto spingersi oltre, e, sempre valendosi degli stessi metodi, che in questo campo non possono più dare risultato alcuno, fare opera di interpretazione, aggiungendoci per di più tutto l'insieme d'idee preconcette che forma la loro mentalità propria, e col manifesto intento di far rientrare negli schemi abituali del pensiero europeo le concezioni con le quali venivano a contatto. Insomma l'errore capitale di questi orientalisti, prescindendo dalla questione di metodo, è di vedere tutto nella prospettiva occidentale e attraverso la propria mentalità, mentre la prima condizione per poter interpretare correttamente qualsiasi dottrina è, naturalmente, di fare uno sforzo per assimilarla e porsi, nei limiti del possibile, nella prospettiva di coloro che l'hanno concepita. Diciamo nei limiti del possibile perché, se non tutti possono riuscirci in modo uguale, tutti possono per lo meno tentare; ora, lungi da ciò, l'esclusivismo degli orientalisti di cui stiamo parlando e il loro schematismo sono invece tali da spingerli, per un'incredibile aberrazione, a ritenersi capaci di comprendere le dottrine orientali meglio degli orientali stessi; pretesa che in fondo sarebbe soltanto ridicola se non si accompagnasse a una ben ferma volontà di «monopolizzare» in qualche modo questo genere di studi. E di fatto in Europa, tranne questi «specialisti», se ne occupa quasi solo una certa categoria di sognatori stravaganti e di intrepidi ciarlatani che potremmo considerare un'entità trascurabile, se non esercitassero a loro volta un'influenza deplorevole sotto diversi aspetti, come del resto spiegheremo a suo luogo in modo più preciso.

Per tenerci qui a quel che riguarda gli orientalisti che possiamo dire «ufficiali», segnaleremo ancora, a titolo di osservazione preliminare, un abuso a cui dà luogo più frequentemente l'impiego del «metodo storico», al quale abbiamo già accennato: è l'errore che consiste nello studiare le civiltà orientali come fossero civiltà scomparse da molto tempo. In quest'ultimo caso è evidente che in mancanza di meglio ci si deve per forza accontentare di ricostruzioni approssimative, senza mai essere sicuri di una perfetta concordanza con quanto è realmente esistito in passato, non essendoci modo

di procedere a verifiche dirette. Ma si dimentica che le civiltà orientali, almeno quelle che ci interessano attualmente, si sono perpetuate fino a noi senza interruzione e hanno ancora dei rappresentanti autorizzati, il cui parere vale, per comprenderle, ben più di ogni possibile erudizione; sennonché, perché si pensi a consultarli, non bisognerebbe partire dal singolare principio che ci si orienta meglio di loro sul vero senso delle loro stesse concezioni.

D'altronde bisogna anche dire che gli orientali, i quali hanno, e a ragion veduta, un'opinione nient'affatto alta dell'intellettualità europea, si preoccupano ben poco di quel che gli occidentali possono, in modo generale, pensare o non pensare di loro; e neppure cercano di farli ricredere, anzi, attenendosi a una cortesia un po' sdegnosa, si chiudono in un silenzio che la vanità occidentale scambia facilmente per approvazione. Il fatto è che il «proselitismo» è totalmente sconosciuto in Oriente, dove sarebbe d'altronde senza scopo e verrebbe considerato una pura e semplice prova di ignoranza e incomprensione; quanto diremo più oltre varrà a mostrarne le ragioni. Le eccezioni a questo silenzio, che viene da taluno rimproverato agli orientali e che pure è così legittimo, non possono essere che rare, a favore di qualche individuo isolato che presenti le qualifiche richieste e le attitudini intellettuali necessarie. Quanto a coloro che escono dal riserbo, fuori di questo caso ben preciso, se ne può dire una sola cosa: in generale rappresentano elementi di scarso interesse, e per una ragione o per l'altra espongono quasi solo dottrine deformate, col pretesto di adattarle all'Occidente; anche di questi avremo occasione di dire qualche parola. Quel che per il momento vogliamo far comprendere, e che già all'inizio abbiamo indicato, è che la mentalità occidentale è la sola responsabile di questa situazione che rende assai difficile anche il compito di chi, trovatosi in condizioni eccezionali ed essendo riuscito ad assimilare certe idee, voglia esprimerle nel modo più intelligibile, senza con ciò deformarle: egli deve limitarsi a esporre quanto ha compreso, nella misura in cui ciò può esser fatto, astenendosi accuratamente da ogni intento di «volgarizzazione» e senza la minima velleità di convincere chicchessia.

Ci pare di avere detto abbastanza per definire nettamente le nostre intenzioni: noi non vogliamo fare qui opera di erudizione, e il punto di vista da cui intendiamo porci è molto più profondo. Siccome la verità non è per noi un fatto storico, ci importerebbe in fondo poco determinare esattamente la provenienza di questa o quell'idea, la quale in definitiva ci interessa solo perché, avendola compresa, la sappiamo vera; ma certe indicazioni sul pensiero orientale possono offrire materia di riflessione a qualcuno, e questo semplice risultato avrebbe di per sé un'importanza insospettata. Del resto, anche se questo scopo non potesse essere raggiunto, ci sarebbe ancora una ragione valida per intraprendere uno studio di questo genere: significherebbe riconoscere in qualche modo tutto quanto dobbiamo

intellettualmente agli orientali, e di cui gli occidentali non ci hanno mai offerto il minimo equivalente, anche parziale o incompleto.

Per cominciare, indicheremo dunque il più chiaramente possibile, e dopo qualche considerazione preliminare indispensabile, le differenze essenziali e fondamentali che esistono fra i modi generali del pensiero orientale e quelli del pensiero occidentale. Insisteremo poi più specificamente sulle dottrine indù, in quanto presentano caratteristiche particolari che le distinguono dalle altre dottrine orientali, benché tutte possiedano caratteristiche comuni sufficienti a giustificare, nell'insieme, l'opposizione generale di Oriente e Occidente. Infine, a proposito di queste dottrine indù, segnaleremo l'insufficienza delle interpretazioni che hanno corso in Occidente; dovremmo anzi, per talune di esse, parlare di vera e propria assurdità. A conclusione di questo studio indicheremo, con tutte le cautele necessarie, le condizioni per un avvicinamento intellettuale tra l'Oriente e l'Occidente, condizioni che, come facilmente si può prevedere, sono ben lungi dall'essere attualmente soddisfatte da parte occidentale; è quindi solo una possibilità quella che vogliamo indicare, senza crederla in alcun modo suscettibile di realizzazione immediata o anche semplicemente prossima.

I
Considerazioni preliminari

1. Oriente e Occidente

Nello studio che intraprendiamo il nostro primo compito è di determinare la natura esatta dell'opposizione esistente tra l'Oriente e l'Occidente, e quindi dobbiamo innanzitutto precisare il significato che intendiamo attribuire ai due termini di questa opposizione. Potremmo dire, in prima approssimazione, forse un po' sommaria, che per noi l'Oriente è essenzialmente l'Asia e l'Occidente è essenzialmente l'Europa; ma anche questo richiede un certo numero di chiarimenti.

Quando ad esempio parliamo della mentalità occidentale o europea, usando indifferentemente l'una o l'altra delle due parole, intendiamo la mentalità propria della razza europea considerata nel suo insieme. Chiameremo dunque europeo tutto ciò che si riferisce a questa razza, e applicheremo tale comune denominazione a tutti gli individui che da essa hanno avuto origine, in qualsiasi parte del mondo si possano trovare; di conseguenza gli Americani e gli Australiani, per fare un esempio, saranno per noi degli europei, esattamente come gli uomini della stessa razza che abbiano continuato ad abitare l'Europa. È evidente infatti che la semplice circostanza di essersi trasferiti in un'altra regione, o anche di esservi nati, non può da sola modificare la razza, né di conseguenza la mentalità che è ad essa inerente, e anche se il cambiamento di ambiente è in grado di determinare prima o poi delle modificazioni, esse non saranno mai così fondamentali da far variare i caratteri veramente essenziali della razza; anzi, faranno a volte emergere più nettamente qualcuno di essi. Così si può facilmente constatare come presso gli Americani abbiano avuto uno sviluppo estremo alcune tendenze che sono costitutive della mentalità europea moderna.

Tuttavia qui si pone un problema che non possiamo esimerci dall'indicare brevemente: abbiamo parlato della razza europea e della sua mentalità propria; ma esiste veramente una razza europea? Se con ciò si intende una razza primitiva, che ha un'unità originaria e una perfetta omogeneità, è necessario rispondere negativamente, nessuno infatti può contestare che la popolazione attuale dell'Europa si è venuta formando da una mescolanza di elementi appartenenti a razze molto diverse, e che esistono differenze etniche abbastanza accentuate, non soltanto tra un paese e l'altro, ma addirittura all'interno di ciascun gruppo nazionale. Non è meno vero, tuttavia, che i popoli europei presentano abbastanza caratteri comuni

da potersi distinguere nettamente da tutti gli altri; la loro unità, pur essendo piuttosto acquisita che primitiva, è sufficiente perché si possa parlare, come noi facciamo, di una razza europea. Soltanto che questa razza è naturalmente meno fissa e meno stabile di una razza pura; gli elementi europei, mescolandosi ad altre razze, saranno più facilmente assorbiti, e i loro caratteri etnici scompariranno rapidamente; ma questo vale nel caso in cui ci sia mescolanza, mentre quando c'è soltanto accostamento accade che i caratteri mentali, i quali ci interessano qui e più di tutti gli altri, spicchino in qualche modo con risalto maggiore. D'altra parte è proprio grazie a questi caratteri che l'unità europea è più netta: quali che siano state le differenze originarie su questo come su altri aspetti, a poco a poco si è venuta formando, nel corso della storia, una mentalità comune a tutti i popoli d'Europa. Non che non esista una mentalità peculiare a ciascuno di essi; ma le particolarità che li distinguono sono solo secondarie rispetto a un fondo comune a cui esse sembrano sovrapporsi: sono in definitiva come specie diverse di un medesimo genere. Nessuno, neanche tra quanti dubitano che si possa parlare di razza europea, esiterà ad ammettere l'esistenza di una civiltà europea; e una civiltà non è altro che il prodotto e l'espressione di una certa mentalità.

Non tenteremo di precisare subito i tratti distintivi della mentalità europea, poiché emergeranno con sufficiente nettezza dal seguito di questo studio; accenneremo solamente al fatto che diverse influenze hanno contribuito alla sua formazione: quella che ha avuto un ruolo preponderante è incontestabilmente l'influenza greca o, se si vuole, greco-romana. Dai punti di vista filosofico e scientifico l'influenza greca è stata pressoché esclusiva, nonostante la presenza di certe tendenze specifiche propriamente moderne, di cui parleremo più oltre. Quanto all'influsso romano, esso è più sociale che intellettuale, e si afferma soprattutto nelle concezioni dello Stato, del diritto e delle istituzioni: d'altra parte, intellettualmente, i Romani avevano desunto quasi tutto dai Greci, sicché, per loro tramite, è unicamente l'influsso di questi ultimi che si esercitò, benché indirettamente. Un'altra influenza, la cui importanza è pure da segnalare specialmente dal punto di vista religioso, è quella ebraica, che d'altronde ritroveremo anche in una certa parte dell'Oriente; benché si tratti di un elemento extraeuropeo nella sua origine, essa entra in parte nella costituzione dell'attuale mentalità occidentale.

Se prendiamo ora in considerazione l'Oriente, vediamo come non sia possibile parlare di una razza orientale o di una razza asiatica, pur con tutte le restrizioni che abbiamo introdotte trattando di una razza europea. Si tratta in questo caso di un insieme ben più esteso, che comprende popolazioni assai più numerose e con differenze etniche assai più grandi; in questo insieme si possono distinguere diverse razze più o meno pure, ma che presentano caratteristiche nettissime, e delle quali ognuna possiede una civiltà propria, molto diversa dalle altre; non esiste una civiltà orientale

come ne esiste una occidentale: vi sono in realtà diverse civiltà orientali. Dovremo, quindi, dire cose specifiche per ognuna di queste civiltà e in seguito indicheremo quali sono le grandi divisioni generali che a questo riguardo si possono stabilire; ma, nonostante tutto, in esse si potranno trovare, sempre che ci si attenga più al contenuto che alla forma, un numero sufficiente di elementi, o meglio di principi comuni, perché sia possibile parlare di una mentalità orientale, in opposizione alla mentalità occidentale.

Quando diciamo che ognuna delle razze dell'Oriente ha una civiltà propria, ciò non è del tutto esatto; a rigore, lo è solo per la razza cinese, la cui civiltà ha precisamente la sua base essenziale nell'unità etnica. Quanto alle altre civiltà asiatiche, i principi di unità sui quali esse riposano sono di natura completamente diversa, come spiegheremo poi, ed è questo che permette loro di abbracciare in tale unità elementi appartenenti a razze profondamente diverse. Diciamo civiltà asiatiche perché quelle a cui intendiamo riferirci lo sono tutte per origine anche quando si sono estese ad altre contrade, come ha fatto soprattutto la civiltà musulmana. Del resto è ovvio che, a parte gli elementi musulmani, noi non consideriamo orientali i popoli che abitano l'Est europeo e anche certe regioni vicine all'Europa: un orientale non è da confondere con un levantino, il quale è anzi l'opposto, e, per lo meno quanto a mentalità, possiede i caratteri essenziali di un vero occidentale.

A prima vista non si può che restare stupiti davanti alla sproporzione che presentano questi due insiemi da noi chiamati rispettivamente Oriente e Occidente; se tra essi vi è opposizione, un'equivalenza o anche soltanto una simmetria fra i due termini di questa opposizione è veramente impossibile. A questo riguardo vi è una differenza paragonabile a quella che esiste geograficamente tra l'Asia e l'Europa, quest'ultima apparendo come un semplice prolungamento della prima; allo stesso modo la vera situazione dell'Occidente nei confronti dell'Oriente in fondo altro non è che quella di un ramo staccato dal tronco, ed è ciò che ora richiede una spiegazione più completa.

2. La divergenza

Se si considera quella che si è convenuto chiamare l'antichità classica e la si paragona alle civiltà orientali, è facile constatare come essa ne sia meno lontana, almeno sotto certi aspetti, di quanto lo è l'Europa moderna. La differenza tra l'Oriente e l'Occidente sembra sia venuta aumentando sempre più, ma questa divergenza è in qualche modo unilaterale, nel senso che soltanto l'Occidente cambiava mentre l'Oriente, generalmente parlando, rimaneva pressappoco quale era all'epoca che si suole considerare antica, e che tuttavia è ancora relativamente recente. La stabilità, si potrebbe addirittura dire l'immutabilità, è un carattere che si riconosce abbastanza concordemente alle civiltà orientali, specialmente a quella cinese, ma sull'interpretazione del quale è forse più difficile intendersi: gli europei, da quando si sono messi a credere nel «progresso» e nell'«evoluzione», vale a dire da poco più di un secolo, vogliono vedere in ciò un segno di inferiorità, mentre noi, al contrario, vediamo uno stato di equilibrio, che la civiltà occidentale ha dimostrato di essere incapace di raggiungere. Questa stabilità, peraltro, si rivela nelle piccole cose come nelle grandi; prova ne sia, ad esempio, che la «moda», con le sue continue variazioni, non esiste che nei paesi occidentali. In definitiva l'occidentale, soprattutto l'occidentale moderno, si presenta come un essere essenzialmente mutevole e incostante, che tende soltanto al movimento e all'agitazione, mentre l'orientale presenta il carattere esattamente opposto.

Se si volesse rappresentare figurativamente, con uno schema, la divergenza di cui parliamo, non si dovranno tracciare due linee che si allontanano dalle due parti di un asse; bensì l'Oriente dovrà essere rappresentato dall'asse stesso, e l'Occidente da una linea che, partendo da questo asse, se ne allontana allo stesso modo di un ramo che si separi dal tronco, così come poc'anzi abbiamo detto. Questo simbolo sarebbe tanto più giusto in quanto, almeno a partire dai tempi definiti storici, l'Occidente è sempre vissuto intellettualmente, nella misura in cui ha avuto un'intellettualità, di quello che ha desunto dall'Oriente in modo diretto o indiretto. La stessa civiltà greca non ha affatto avuto quell'originalità che si compiacciono di proclamare coloro che sono incapaci di vedere più lontano, e che sarebbero perfino disposti ad affermare che i Greci si sono calunniati quando riconobbero ciò che dovevano all'Egitto, alla Fenicia, alla Caldea, alla Persia, e addirittura all'India. Che tutte queste civiltà siano

incomparabilmente più antiche di quella dei Greci non ha la minima importanza per coloro che, accecati da quello che possiamo chiamare il «pregiudizio classico», sono pronti a sostenere contro ogni evidenza che tali civiltà sono debitrici di quella greca e ne hanno subito l'influsso; con costoro è difficile discutere, precisamente perché la loro opinione riposa soltanto su pregiudizi; ma su questo torneremo più diffusamente. Se è pur vero che i Greci hanno avuto una certa originalità, tuttavia non è affatto quella che di solito si crede, e in quasi null'altro consiste se non nella forma con cui hanno presentato ed esposto le cose che prendevano in prestito dagli altri, modificandole in modo più o meno felice per adattarle alla propria mentalità, così dissimile da quella degli orientali, ed anzi già opposta sotto più di un riguardo.

Prima di proseguire, preciseremo che non intendiamo contestare l'originalità della civiltà ellenica da un punto di vista a nostro giudizio più o meno secondario, per esempio il punto di vista dell'arte, ma soltanto da quello propriamente intellettuale, che nella civiltà ellenica è d'altronde molto più ristretto di quanto non lo sia presso gli orientali. Questo impoverimento dell'intellettualità, questo suo rimpicciolirsi, per così dire, possiamo affermarlo nettamente in un confronto con le civiltà orientali ancora viventi e di cui abbiamo una conoscenza diretta; e verosimilmente possiamo affermarlo anche in un confronto con quelle ormai scomparse, basandoci su tutto quanto possiamo saperne, e soprattutto sulle analogie che manifestamente esistettero tra queste ultime e le prime. Di fatto, lo studio dell'Oriente quale è ancor oggi, quando fosse intrapreso in modo veramente diretto, sarebbe di grande aiuto per la comprensione dell'antichità, appunto a causa di questo carattere di fissità e stabilità a cui abbiamo accennato; aiuterebbe pure a capire la civiltà greca, per la quale non possiamo confidare su una testimonianza immediata, perché anche qui si tratta di una civiltà senza alcun dubbio morta, e i Greci attuali non possono a nessun titolo essere considerati i legittimi continuatori degli antichi, dei quali probabilmente non sono nemmeno gli autentici discendenti.

Bisogna però tenere ben presente che nonostante tutto il pensiero greco è essenzialmente un pensiero occidentale, e che in esso, insieme ad altre tendenze, si trovano già l'origine e come il germe di quasi tutte quelle tendenze che si sono sviluppate molto tempo dopo negli occidentali moderni. Sarebbe quindi prudente non spingere troppo lontano l'uso dell'analogia che abbiamo or ora segnalato; ma essa, mantenuta nei giusti limiti, può ancora rendere considerevoli servigi a coloro che vogliono capire veramente l'antichità e interpretarla nel modo meno ipotetico, e d'altronde si eviterà ogni pericolo badando a tenere conto di tutto quello che sappiamo di perfettamente sicuro sui caratteri specifici della mentalità ellenica. In fondo, le tendenze nuove che si riscontrano nel mondo greco-romano sono soprattutto tendenze alla restrizione e alla limitazione, sicché le riserve che è opportuno fare in un raffronto con l'Oriente devono procedere quasi solo dal

timore di attribuire agli antichi d'Occidente più di quanto non abbiano veramente pensato: quando si constata che essi hanno preso qualcosa dall'Oriente, non bisognerebbe credere che lo abbiano assimilato completamente, né affrettarsi a concludere che vi è identità di pensiero. Vi sono raffronti numerosi ed interessanti da stabilire, che non hanno equivalente per quel che riguarda l'Occidente moderno; ma non è meno vero che i modi essenziali del pensiero orientale sono affatto diversi e che se non si esce dagli schemi della mentalità occidentale, anche di quella antica, ci si condanna fatalmente a disconoscere e trascurare quegli aspetti del pensiero orientale che sono precisamente i più importanti e caratteristici. Siccome è evidente che il «più» non può scaturire dal «meno», questa sola differenza dovrebbe essere sufficiente, in mancanza di ogni altra considerazione, a indicare da che parte si trova la civiltà a cui le altre sono debitrici.

Per tornare allo schema che abbiamo introdotto sopra, dobbiamo dire che il suo difetto principale, d'altronde inevitabile in ogni schema, è di semplificare un po' troppo le cose, perché rappresenta la divergenza come se fosse aumentata in modo continuo dall'antichità ai giorni nostri. In realtà in questa divergenza si sono verificate delle battute d'arresto e anzi in epoche meno lontane l'Occidente ha nuovamente ricevuto l'influenza diretta dell'Oriente: alludiamo soprattutto al periodo alessandrino, e anche a ciò che gli Arabi diedero all'Europa nel Medioevo, e di cui una parte apparteneva loro in proprio, mentre il resto giungeva dall'India; la loro influenza è ben nota per quanto riguarda lo sviluppo delle matematiche, ma non si limitò affatto a questo campo particolare. La divergenza tornò ad accentuarsi nel Rinascimento, dove si produsse una rottura nettissima con l'epoca precedente, e invero questo preteso Rinascimento fu una morte per molte cose, anche dal punto di vista delle arti, ma soprattutto da quello intellettuale; è difficile per un moderno cogliere tutta l'importanza e l'estensione di quel che si perdette a quell'epoca. Il ritorno all'antichità classica si risolse in un impoverimento dell'intellettualità, fenomeno paragonabile a quello già avvenuto precedentemente presso i Greci, ma con la capitale differenza che esso si manifestava ora nel corso dell'esistenza di una stessa razza e non più nel passaggio di certe idee da un popolo all'altro; è come se i Greci, proprio quando stavano per scomparire del tutto, si fossero vendicati della loro stessa incomprensione imponendo a tutta una parte dell'umanità i limiti del loro orizzonte mentale. Quando a tale influenza venne ad aggiungersi quella della Riforma, che d'altra parte non ne fu forse del tutto indipendente, le tendenze fondamentali del mondo moderno furono nettamente stabilite; la Rivoluzione, con tutto ciò che rappresenta in differenti campi, e che equivale alla negazione di ogni tradizione, doveva essere la conseguenza logica del loro sviluppo. Ma non intendiamo, qui, addentrarci in tutte queste considerazioni, che rischierebbero di condurci molto lontano; il nostro scopo non è di illustrare

nei dettagli la storia della mentalità occidentale, ma solo di dirne quanto basta per far comprendere quel che la differenzia profondamente dall'intellettualità orientale. Prima di esaurire, al riguardo, le nostre considerazioni sui moderni, dobbiamo ancora tornare ai Greci, per precisare quanto finora abbiamo solo accennato in modo insufficiente e per sgombrare in qualche modo il terreno, spiegandoci abbastanza nettamente da troncare certe obiezioni che sono sin troppo facili da prevedere.

Per ora aggiungeremo soltanto qualche parola sulla divergenza dell'Occidente in rapporto all'Oriente: continuerà questa divergenza ad aumentare indefinitamente? Le apparenze potrebbero lasciarlo credere, e allo stato attuale delle cose la domanda è certo una di quelle su cui si può discutere; quanto a noi, tuttavia, non pensiamo che ciò sia possibile; ne esporremo le ragioni nella Conclusione.

3. Il pregiudizio classico

Abbiamo già indicato quel che intendiamo per «pregiudizio classico»: è propriamente il partito preso di attribuire ai Greci e ai Romani l'origine di ogni civiltà. In fondo non è possibile trovare ad esso molte altre ragioni che questa: gli occidentali, poiché la loro civiltà non risale di fatto oltre l'epoca greco-romana, e da questa deriva quasi interamente, sono portati a immaginare che la stessa cosa si sia verificata dappertutto, e stentano a concepire l'esistenza di civiltà completamente diverse e di origine molto più antica; si potrebbe dire che, intellettualmente, essi sono incapaci di andare oltre il Mediterraneo. D'altronde l'abitudine di parlare «della civiltà», in modo assoluto, contribuisce in larga misura a mantenere questo pregiudizio: la «civiltà», così intesa e supposta unica, è qualcosa che non è mai esistito; in realtà ci sono sempre state e ci sono ancora «delle civiltà». La civiltà occidentale, con le sue caratteristiche specifiche, è semplicemente una civiltà tra le altre, e ciò che pomposamente viene chiamato «l'evoluzione della civiltà» è solo lo sviluppo di questa civiltà particolare a partire dalle sue origini relativamente recenti, sviluppo che è d'altronde ben lontano dall'esser stato sempre «progressivo», in modo regolare e sotto tutti gli aspetti: quel che abbiamo detto in precedenza sul preteso Rinascimento e sulle sue conseguenze potrebbe servire qui come esempio nettissimo di una regressione intellettuale che per di più non ha fatto che aggravarsi fino ai nostri giorni.

Per chiunque voglia esaminare imparzialmente le cose, è manifesto che i Greci hanno adottato quasi tutto degli orientali, almeno dal punto di vista intellettuale, come essi stessi hanno ammesso abbastanza sovente; per quanto falsi siano potuti essere, su questo almeno non hanno mentito, e del resto non ne avrebbero avuto alcun interesse. La loro unica originalità, dicevamo prima, risiede nella maniera in cui hanno esposto le cose, secondo una capacità di adattamento che non può essere loro contestata, ma che trova necessariamente un limite nella misura della loro comprensione; si tratta perciò di una originalità di ordine puramente dialettico. Infatti i modi di ragionamento, che derivano dai modi generali del pensiero e servono a formularli, sono diversi nei Greci e negli orientali; bisogna sempre tenerlo presente quando si segnalano certe analogie, pur reali, come ad esempio quella del sillogismo greco con ciò che è stato definito più o meno esattamente il sillogismo indù. E nemmeno si può dire che il ragionamento

greco si distingua per un rigore particolare; più rigoroso degli altri può sembrare soltanto a coloro che hanno nei suoi confronti una familiarità esclusiva, e tale apparenza proviene unicamente dal fatto che esso si confina sempre in un campo più ristretto, più limitato e per ciò stesso meglio definito. Ciò che invece è realmente caratteristico dei Greci, ma non depone molto a loro favore, è una certa sottigliezza dialettica di cui i dialoghi di Platone offrono numerosi esempi, e dove si vede il bisogno di esaminare indefinitamente una stessa questione sotto tutti gli aspetti, considerandola nei più minuti particolari, fino a giungere a una conclusione più o meno insignificante; c'è motivo di credere che i moderni, in Occidente, non siano i primi a soffrire di «miopia intellettuale».

Dopotutto non è forse il caso di rimproverare oltre misura i Greci per avere ristretto, così come hanno fatto, il campo del pensiero umano; da un lato questa era una conseguenza inevitabile della loro costituzione mentale, della quale non possono essere considerati responsabili, e dall'altro essi resero comunque accessibili a una parte dell'umanità delle conoscenze che altrimenti rischiavano di rimanerle completamente estranee. È facile rendersene conto osservando i risultati a cui giungono gli occidentali quando affrontano direttamente certe concezioni orientali e quando cercano di interpretarle conformemente alla loro mentalità: tutto quel che non possono ricondurre a forme «classiche», sfugge loro totalmente, e tutto quel che ad esse bene o male riconducono è per ciò stesso deformato, al punto da diventare irriconoscibile.

Il cosiddetto «miracolo greco», come viene chiamato dai suoi ammiratori entusiastici, si riduce insomma a ben poca cosa, o per lo meno, là dove implica un cambiamento profondo, tale cambiamento è un decadimento: esso si riduce all'individualizzazione delle concezioni, alla sostituzione del razionale al puro intellettuale, del punto di vista scientifico e filosofico al punto di vista metafisico. D'altra parte poco importa che i Greci abbiano saputo. dare meglio di altri un carattere pratico a certe conoscenze, o che ne abbiano tratto conseguenze a carattere pratico, mentre i loro predecessori non lo avevano fatto; è anzi lecito dire che in tal modo essi hanno attribuito alla conoscenza un fine meno puro e disinteressato, poiché per la loro *forma mentis* non riuscivano a mantenersi nella sfera dei principi se non con difficoltà e in via eccezionale. Questa tendenza «pratica», nel senso più ordinario del termine, è una di quelle che si sarebbero poi accentuate nello sviluppo della civiltà occidentale, ed è visibilmente predominante nell'epoca moderna; a questo riguardo fa eccezione solo il Medioevo, assai più rivolto alla speculazione pura.

Generalmente parlando, gli occidentali sono per natura ben poco metafisici, il confronto tra le loro lingue e quelle degli orientali basterebbe a fornirne una prova, se solo i filologi fossero capaci di cogliere veramente lo spirito delle lingue che studiano. Gli orientali invece hanno una tendenza spiccatissima a disinteressarsi delle applicazioni, e ciò è facilmente

comprensibile, perché chiunque si dedichi essenzialmente alla conoscenza dei principi universali non può avere che un interesse mediocre per le scienze specifiche, e può tutt'al più accordare loro una curiosità passeggera, in ogni caso insufficiente a provocare numerose scoperte in tale ordine d'idee. Quando si sa, con certezza in qualche modo matematica e perfino più che matematica, che le cose non possono essere diverse da quel che sono, non si può non disdegnare l'esperienza, giacché la constatazione di un fatto particolare, qualunque esso sia, non prova mai nulla di più né di diverso che l'esistenza pura e semplice del fatto stesso; al massimo una constatazione simile può qualche volta servire a illustrare una teoria, a mo' di esempio, ma niente affatto a provarla, e credere il contrario è un'illusione grave. In queste condizioni non è proprio il caso di studiare le scienze sperimentali per se stesse, e dal punto di vista metafisico esse hanno, al pari dell'oggetto a cui si applicano, solo un valore puramente accidentale e contingente; molto spesso dunque si tralascia anche di isolare le leggi particolari, che tuttavia si potrebbero trarre dai principi come applicazione specifica a questo o quel campo definito, se si giudicasse che ne vale la pena. Si può allora capire tutto quello che allontana il «sapere» orientale dalla «ricerca» occidentale; ma ci si può ancora stupire che la ricerca sia arrivata a costituire un fine in sé per gli occidentali moderni, indipendentemente dai suoi possibili risultati.

C'è un altro fatto che è essenziale notare a questo punto, e che si presenta d'altronde come un corollario di quanto precede: nessuno, senza eccezione, è mai stato più lontano degli orientali dall'avere, come l'antichità greco-romana, il culto della natura, poiché la natura non è mai stata per essi che il mondo delle apparenze; senza dubbio anche tali apparenze hanno una realtà, ma è una realtà transitoria e non permanente, contingente e non universale. Così il «naturalismo», in tutte le sue forme, costituisce, per uomini che potremmo dire metafisici per temperamento, solo una deviazione, se non addirittura una vera e propria mostruosità intellettuale.

Bisogna pur dire che i Greci, nonostante la loro tendenza al «naturalismo», non si sono mai spinti fino a dare alla sperimentazione l'importanza eccessiva che le attribuiscono i moderni; in tutta l'antichità, anche occidentale, si ritrova un certo disprezzo per l'esperienza, che sarebbe forse difficile spiegare se non vedendovi una traccia dell'influenza orientale, perché esso aveva parzialmente perduto la sua ragion d'essere per i Greci, le cui preoccupazioni non erano granché metafisiche e per i quali le considerazioni di carattere estetico soppiantavano molto spesso le ragioni più profonde che sfuggivano loro. Le considerazioni che precedono sono quelle che più abitualmente vengono formulate per spiegare il fatto in questione; ma noi pensiamo che si tratti, per lo meno all'origine, di qualcos'altro. Ciò non toglie, in ogni caso, che presso i Greci si trovi già in un certo senso il punto di partenza delle scienze sperimentali quali sono intese dai moderni, scienze nelle quali la tendenza «pratica» si unisce alla

tendenza «naturalistica», dal momento che entrambe possono raggiungere il loro pieno sviluppo solo a detrimento del pensiero puro e della conoscenza disinteressata. Così, il fatto che gli orientali non si siano mai dedicati a certe scienze particolari non è in alcun modo un segno di inferiorità, ed anzi intellettualmente è l'esatto contrario; si tratta insomma di una normale conseguenza del fatto che la loro attività si è sempre sviluppata in tutt'altra direzione e verso un fine completamente diverso. Le molteplici direzioni nelle quali può esercitarsi l'attività mentale dell'uomo imprimono a ogni civiltà il suo carattere proprio, determinando la linea fondamentale del suo sviluppo; e nello stesso tempo questo dà l'illusione del progresso a chi, conoscendo una sola civiltà, vede esclusivamente la linea in cui essa si sviluppa, credendola la sola possibile, e non si rende conto che lo sviluppo in un aspetto può essere largamente compensato da un regresso in altri.

Se consideriamo l'ordine intellettuale, il solo essenziale per le civiltà orientali, ci sono almeno due ragioni perché i Greci abbiano, a questo proposito, adottato tutto da esse, ossia tutto quel che c'è di realmente valido nelle loro concezioni; una delle ragioni, quella su cui abbiamo finora insistito di più, deriva dalla relativa inettitudine della mentalità greca al riguardo; l'altra è che la civiltà ellenica è molto più recente delle principali civiltà orientali. Ciò è particolarmente vero per l'India, anche se, là dove esiste qualche rapporto tra le due civiltà, taluni spingono il «pregiudizio classico» fino ad affermare a priori che questa è una prova di un'influenza greca. Eppure, se una tale influenza ha davvero agito nella civiltà indù, non ha potuto essere che molto tardiva, e ha dovuto necessariamente rimanere del tutto superficiale. Potremmo ammettere per esempio che ci sia stata una influenza di ordine artistico, benché anche da questo punto di vista particolare le concezioni degli Indù siano sempre rimaste in tutte le epoche estremamente diverse da quelle dei Greci; d'altronde non si ritrovano tracce sicure di un'influenza di questo genere se non in una certa parte, molto ristretta sia nello spazio sia nel tempo, della civiltà buddhista, che non può essere confusa con la civiltà indù propriamente detta. Ma questo ci obbliga a spendere almeno qualche parola su ciò che potevano essere nell'antichità le relazioni tra popoli diversi e più o meno lontani, poi sulle difficoltà che sollevano in linea generale le questioni di cronologia, così importanti per i fautori intransigenti del troppo famoso «metodo storico».

4. Le relazioni tra i popoli antichi

Si crede abbastanza generalmente che le relazioni tra la Grecia e l'India siano incominciate, o almeno abbiano assunto un'importanza apprezzabile, solo all'epoca delle conquiste di Alessandro; per tutto ciò che è sicuramente anteriore a questa data, quindi, si parla semplicemente di somiglianze fortuite tra le due civiltà, e per tutto ciò che è posteriore, o supposto tale, si parla naturalmente di influenza greca, come vuole la logica particolare insita nel «pregiudizio classico». Ecco di nuovo un'opinione che come molte altre è priva di ogni serio fondamento, dal momento che le relazioni tra i popoli, seppur lontani, erano nell'antichità assai più frequenti di quanto non si immagini abitualmente. Insomma, le comunicazioni non erano molto più difficili in quei tempi di quanto non lo fossero ancora uno o due secoli fa, e più precisamente fino all'invenzione delle ferrovie e dei piroscafi a vapore; certo si viaggiava meno che ai nostri giorni, meno spesso e soprattutto meno velocemente, ma si viaggiava in modo più proficuo perché si aveva tempo di studiare i paesi che si attraversavano, e talvolta anzi il viaggio era giustificato solo da questo studio e dai vantaggi intellettuali che se ne traevano. Non vi è pertanto ragione plausibile per definire «leggenda» quanto sappiamo sui viaggi dei filosofi greci, tanto più che questi viaggi spiegano molte cose altrimenti incomprensibili. La verità è che, ben prima degli albori della filosofia greca, i mezzi di comunicazione dovevano avere uno sviluppo di cui i moderni si fanno un'idea tutt'altro che esatta, e ciò aveva un carattere normale e permanente, senza alcun rapporto con le migrazioni dei popoli, le quali sono avvenute sempre e solo in modo discontinuo e alquanto eccezionale.

Fra le altre prove che potremmo citare in appoggio a quanto detto, ne indicheremo una sola, che riguarda specialmente i rapporti dei popoli mediterranei, e questo perché si tratta di un fatto poco conosciuto o per lo meno negletto, a cui nessuno sembra aver prestato l'attenzione che merita e di cui in ogni caso sono state fornite interpretazioni molto inesatte. Vogliamo alludere all'adozione, tutt'intorno al bacino del Mediterraneo, di uno stesso tipo fondamentale di moneta, con variazioni secondarie che fungono da segni distintivi locali; e questa adozione, benché non si riesca a fissarne con esattezza la data, risale certamente a un'età antichissima, almeno in rapporto a quel periodo dell'antichità che per lo più si esamina. In questo fatto non si è voluto vedere niente di più che un'imitazione delle

monete greche, le quali sarebbero pervenute accidentalmente in regioni lontane; anche questo è un esempio dell'influenza esagerata che si suole attribuire ai Greci, nonché della deplorevole tendenza a far intervenire il caso in tutto quello che non si sa spiegare, come se il caso fosse qualcos'altro che un nome dato, per dissimularla, alla nostra ignoranza delle cause reali. Quel che ci sembra certo è che questo modello comune di moneta, che comporta essenzialmente una testa umana da un lato e un cavallo o un carro dall'altro, non è più specificamente greco di quanto non sia italico o cartaginese, o persino gallico o iberico; la sua adozione ha sicuramente richiesto un accordo più o meno esplicito tra i differenti popoli mediterranei, anche se le modalità di questo accordo necessariamente ci sfuggono. La stessa cosa succede per certi simboli o certe tradizioni che si ritrovano uguali in aree ancor più estese; e d'altronde, se nessuno contesta le regolari relazioni mantenute dai coloni greci con la metropoli, per quale ragione si contesterebbero maggiormente quelle che hanno potuto stabilirsi fra i Greci e altri popoli? D'altra parte, anche là dove una convenzione del tipo di quella affermata non sia mai intervenuta, per ragioni che possono essere di ordini diversi, che non è nostro compito indagare qui e che del resto sarebbero difficilmente determinabili, non è per nulla provato che ciò abbia impedito lo stabilirsi di scambi più o meno regolari; altri, semplicemente, saranno stati i mezzi, perché dovevano adattarsi a circostanze diverse.

Per precisare la portata che è opportuno riconoscere al fatto da noi indicato, anche se si tratta soltanto di un esempio, c'è da aggiungere che gli scambi commerciali non dovettero mai avvenire con continuità senza prima o poi indurre scambi di un genere del tutto diverso, e in particolare scambi intellettuali; e può anche darsi che in certi casi le relazioni economiche, lungi dall'avere quella priorità che hanno presso i popoli moderni, siano state di un'importanza più o meno secondaria. La tendenza a ricondurre tutto al punto di vista economico, sia nella vita interna di un paese sia nelle relazioni internazionali, è infatti una tendenza propriamente moderna; gli antichi, anche occidentali, ad eccezione forse dei soli Fenici, non vedevano le cose a questo modo, e neppure gli orientali, anche al giorno d'oggi, le vedono così. Ecco un'altra occasione per ribadire come sia sempre pericoloso voler formulare un giudizio dal proprio punto di vista su questioni relative a uomini che, trovandosi in altre circostanze, possedendo un'altra mentalità, collocandosi diversamente nel tempo o nello spazio, certo non si sono mai posti da quel punto di vista, né avevano alcuna ragione per concepirlo; proprio questo è invece l'errore che troppo spesso commettono coloro che studiano l'antichità, ed è anche lo stesso che, come dicevamo fin dall'inizio, commettono immancabilmente gli orientalisti.

Per ritornare al nostro punto di partenza, il fatto che i più antichi filosofi greci abbiano preceduto di diversi secoli l'epoca di Alessandro non autorizza affatto a concludere che non abbiano conosciuto nulla delle

dottrine indù. Per citare un esempio, l'atomismo, molto tempo prima della sua comparsa in Grecia, era stato sostenuto in India dalla scuola di Kanâda, in seguito dai jaina e dai buddhisti; può darsi che sia stato importato in Occidente dai Fenici, come fanno supporre certe tradizioni, ma del resto diversi autori affermano che Democrito, il quale fu uno dei primi Greci ad adottare questa dottrina, o almeno a formularla chiaramente, aveva viaggiato in Egitto, in Persia e in India. I primi filosofi greci possono anzi avere conosciuto, non soltanto le dottrine indù, ma anche le dottrine buddhiste, perché certo non precedettero il buddhismo, e per di più quest'ultimo si estese per tempo fuori dell'India, in regioni dell'Asia più vicine alla Grecia e quindi relativamente più accessibili. Tale circostanza rafforzerebbe la tesi, plausibilissima, di prestiti ricevuti, certo non esclusivamente ma principalmente, dalla civiltà buddhista. In ogni caso è interessante notare come gli accostamenti che possono farsi con le dottrine dell'India siano assai più numerosi ed evidenti durante il periodo presocratico che nei periodi successivi; quale parte avrebbero dunque le conquiste di Alessandro nelle relazioni intellettuali tra i due popoli? In fatto d'influenza indù, tutto sommato, non sembrano avere introdotto se non quella che si può trovare nella logica di Aristotele, e a cui alludevamo in precedenza parlando del sillogismo, così come nella parte metafisica dell'opera dello stesso filosofo, per la quale si potrebbero anzi segnalare certe somiglianze un po' troppo precise per essere puramente accidentali.

Se, per preservare a tutti i costi l'originalità dei filosofi greci, si obiettasse che esiste un fondo intellettuale comune a tutta l'umanità, resta nondimeno il fatto che questo fondo è qualcosa di troppo generico e vago per spiegare in modo soddisfacente somiglianze precise e nettamente determinate. D'altronde il divario delle mentalità in molti casi si spinge assai più lontano di quanto non pensino coloro che hanno sempre e soltanto conosciuto un unico tipo di umanità; in particolare, tra i Greci e gli Indù questa differenza era delle più considerevoli. Una spiegazione simile può bastare solo nel caso di due civiltà tra loro comparabili, che si siano sviluppate nella stessa direzione benché indipendentemente l'una dall'altra e abbiano prodotto concezioni identiche nella sostanza quantunque diversissime nella forma: è il caso delle dottrine metafisiche della Cina e dell'India. Inoltre, anche entro questi limiti, sarebbe forse più plausibile vedere in tutto ciò, come si è obbligati a fare per esempio quando si constata una comunanza di simboli, il risultato di una identità delle tradizioni primordiali, le quali presuppongono relazioni che possono risalire a epoche ben più remote dell'inizio del periodo definito «storico»; ma questo ci condurrebbe troppo lontano.

Dopo Aristotele le tracce di un'influenza indù nella filosofia greca diventano sempre più rare, se non addirittura nulle, perché questa filosofia si chiude in un ambito sempre più ristretto e contingente, sempre più lontano da ogni vera intellettualità, e perché tale ambito è per lo più quello della

morale, connesso a preoccupazioni che sono sempre state completamente estranee agli orientali. Solo nei neoplatonici si vedranno ricomparire influenze orientali, ed è anzi proprio con loro che si incontreranno per la prima volta nei Greci certe idee metafisiche come quella dell'Infinito. Fino allora i Greci non avevano avuto infatti che la nozione dell'indefinito, e, tratto eminentemente caratteristico della loro mentalità, finito e perfetto erano per loro sinonimi; per gli orientali, al contrario, è l'Infinito che si identifica con la Perfezione. Questa è la differenza profonda che esiste tra un pensiero filosofico, nel senso europeo del termine, e un pensiero metafisico; ma al riguardo avremo occasione di ritornare più ampiamente in seguito, e queste poche indicazioni sono per il momento sufficienti, poiché la nostra intenzione non è di istituire qui un raffronto dettagliato fra le rispettive concezioni dell'India e della Grecia, raffronto che peraltro incontrerebbe molte difficoltà di cui poco si curano quanti lo considerano in modo troppo superficiale.

5. Problemi di cronologia

I problemi che riguardano la cronologia sono tra quelli che imbarazzano maggiormente gli orientalisti, e tale imbarazzo è in genere abbastanza giustificato; ma essi sbagliano, da una parte attribuendo a questi problemi un'importanza eccessiva, e dall'altra credendo di poter ottenere, con i loro metodi ordinari, soluzioni definitive, quando di fatto giungono solo a ipotesi più o meno fantasiose, sulle quali sono d'altronde ben lontani dal trovare un accordo. Tuttavia vi sono casi che non presentano alcuna difficoltà reale, purché si accetti di non complicarli, come per capriccio, con le sottigliezze e i cavilli di una «critica» e un'«ipercritica» assurde. È il caso dei documenti che, come gli antichi annali cinesi, contengono una precisa descrizione dello stato del cielo nell'epoca a cui si riferiscono; il calcolo della loro data esatta, poggiando su dati astronomici sicuri, non si presta ad alcuna ambiguità. Purtroppo questo non è un caso generale, anzi è quasi eccezionale, e gli altri documenti, quelli indù in particolare, non offrono per la maggior parte niente di analogo per guidare le ricerche; la qual cosa, in fondo, prova semplicemente che i loro autori non si sono affatto preoccupati di «fissare una data» in vista di una qualsiasi rivendicazione di priorità. La pretesa all'originalità intellettuale, che contribuisce in buona parte alla nascita dei sistemi filosofici, è, presso gli stessi occidentali, una cosa tipicamente moderna, ancora ignota nel Medioevo; le idee pure e le dottrine tradizionali non sono mai state proprietà di questo o quell'individuo, e le peculiarità biografiche di coloro che le hanno esposte e interpretate hanno un'importanza quanto mai secondaria. D'altronde, anche per la Cina, l'osservazione precedente si applica quasi solo agli scritti storici; ma dopotutto questi sono gli unici per cui la determinazione cronologica presenti un reale interesse, poiché essa ha un senso e una portata esclusivamente dal punto di vista della storia. D'altra parte si deve segnalare che, ad accrescere la difficoltà, esiste in India, ed esistette senza dubbio anche in civiltà ormai scomparse, una cronologia, o più esattamente qualcosa che le assomiglia, basata su numeri simbolici che bisogna guardarsi dal prendere letteralmente per numeri di anni; qualcosa di analogo si trova del resto persino nella cronologia biblica. In realtà questa pretesa cronologia si applica esclusivamente a periodi cosmici, e non a periodi storici; tra gli uni e gli altri non vi è confusione possibile, se non per effetto di un'ignoranza piuttosto grossolana, e tuttavia non si può fare a meno di

riconoscere che gli orientalisti hanno dato fin troppi esempi di simili abbagli.

Una tendenza molto diffusa tra questi stessi orientalisti è di ridurre al massimo, e anzi sovente oltre ogni limite ragionevole, l'antichità delle civiltà di cui si interessano, quasi provassero disagio per il fatto che poterono esistere e prosperare in epoche tanto lontane, anteriori alle origini più remote che si possono attribuire all'attuale civiltà occidentale, o meglio a quelle da cui essa procede direttamente; il loro partito preso in materia non sembra avere altra scusa, e questo è veramente troppo poco. Lo stesso partito preso si è peraltro esercitato anche su cose sotto ogni aspetto molto più vicine all'Occidente di quanto non siano le civiltà della Cina e dell'India, e persino quelle dell'Egitto, della Persia e della Caldea; si è così tentato, per esempio, di «ringiovanire» la Cabala ebraica, in modo da potervi supporre un'influenza alessandrina e neoplatonica, mentre in realtà è avvenuto indubbiamente il contrario; e ciò sempre per la stessa ragione, ossia perché si è convenuto a priori che tutto deve provenire dai Greci, che essi hanno avuto nell'antichità il monopolio di ogni conoscenza, come gli europei immaginano di averlo ora, e che sono stati, sempre come questi stessi europei pretendono di essere attualmente, gli educatori e gli ispiratori del genere umano. Eppure Platone, la cui testimonianza in questo caso non dovrebbe prestarsi al sospetto, non ha avuto paura di riferire nel Timeo che gli Egiziani consideravano i Greci dei «bambini»; gli orientali, ancor oggi, avrebbero molte ragioni di dire la stessa cosa degli occidentali, se non si facessero scrupoli di una cortesia forse eccessiva. Ricordiamo tuttavia che proprio questo apprezzamento fu giustamente formulato da un indù, il quale, sentendo per la prima volta esporre le concezioni di certi filosofi europei, fu così poco meravigliato da dichiarare che erano idee adeguate tutt'al più a un bambino di otto anni!

Chi penserà che noi riduciamo eccessivamente il ruolo dei Greci, riconducendolo quasi solo a un'opera di «adattamento», potrebbe obiettare che non tutte le loro idee ci sono note, che molte cose non sono pervenute fino a noi. Ciò è senz'altro vero in qualche caso, e specialmente nell'insegnamento orale dei filosofi; ma quel che conosciamo non ci consente già ampiamente di giudicare il resto? L'analogia, che è la sola a poterci fornire i mezzi per passare, in una certa misura, dal noto all'ignoto, ci dà qui completa ragione; e d'altronde, basandoci sull'insegnamento scritto che possediamo, possiamo ragionevolmente presumere che l'insegnamento orale corrispondente, in quel che conteneva precisamente di specifico e di «esoterico», vale a dire di «più interiore», fosse, come quello dei «misteri» con il quale doveva avere più di un rapporto, ancor più fortemente caratterizzato da un'ispirazione orientale. Del resto, l'«interiorità» stessa di questo insegnamento può solo garantirci che era meno lontano dalla sua fonte e meno deformato di ogni altro, perché meno adattato alla mentalità generale del popolo greco; in caso contrario la sua

comprensione non avrebbe evidentemente richiesto una preparazione speciale, soprattutto una preparazione così lunga e difficile come era per esempio quella in uso nelle scuole pitagoriche.

Del resto gli archeologi e gli orientalisti invocherebbero a sproposito contro di noi un insegnamento orale, o addirittura opere andate perdute, visto che il «metodo storico», al quale tengono tanto, ha come carattere essenziale di considerare solo i monumenti che si trovano sotto i loro occhi e i documenti scritti che hanno tra le mani; e appunto qui si mostra tutta l'insufficienza di questo metodo. In effetti ora si impone una considerazione che troppo sovente viene persa di vista: se di una certa opera si trova un manoscritto di cui si può determinare la data con un mezzo qualunque, ciò prova che l'opera in questione non è certamente posteriore a tale data, ma niente di più, mentre non prova affatto che non possa esserle di molto anteriore. Può benissimo succedere che in seguito vengano scoperti altri manoscritti più antichi della stessa opera, e comunque, anche se non se ne scoprono altri, non si è autorizzati a concludere che non ne esistano, né, a maggior ragione, che non ne siano mai esistiti. Se ne esistono ancora, nel caso di una civiltà che è durata fino ai giorni nostri, è per lo meno verosimile che non siano lasciati al caso di una scoperta archeologica, come quelle che sono possibili per una civiltà scomparsa; né d'altra parte vi è ragione di supporre che coloro che li conservano si credano un giorno tenuti a disfarsene a profitto degli eruditi occidentali, tanto più che la loro conservazione può avere un interesse sul quale non insisteremo, ma a paragone del quale la curiosità, sia pur fregiata dell'epiteto di «scientifica», è di scarsissimo valore. D'altro canto, riguardo alle civiltà scomparse, non si può fare a meno di constatare che, nonostante tutte le ricerche e le scoperte, una quantità di documenti non verrà mai più ritrovata, per la semplice ragione che è andata distrutta accidentalmente; siccome gli incidenti di questo genere sono stati, in molti casi, contemporanei alle civiltà stesse di cui si tratta, e non necessariamente posteriori alla loro estinzione, e siccome noi stessi possiamo constatarne abbastanza frequentemente di simili attorno a noi, è estremamente probabile che la stessa cosa si sia più o meno prodotta anche nelle altre civiltà che si sono mantenute fino alla nostra epoca; e anzi le probabilità che le cose stiano realmente così sono tanto maggiori quanto più lunga è la successione di secoli che le separa dalla loro origine. Ma c'è di più: anche senza incidenti, i manoscritti antichi possono scomparire del tutto naturalmente, normalmente per così dire, per pura e semplice usura; allora vengono sostituiti da altri che portano necessariamente una data più recente, e che sono i soli di cui in seguito si potrà constatare l'esistenza. Per farsi un'idea di ciò, basta osservare quel che avviene nel mondo musulmano: un manoscritto circola ed è trasportato, secondo i bisogni, da un centro d'insegnamento all'altro e talvolta in regioni molto distanti, fino a che non sia così usurato da essere pressoché inutilizzabile; se ne fa allora una copia il più esatta possibile, che da quel momento si sostituirà al

vecchio manoscritto, verrà utilizzata nello stesso modo, e sarà a sua volta sostituita da un'altra quando anch'essa si deteriorerà, e così via. Sicuramente queste sostituzioni successive possono intralciare molto le ricerche degli orientalisti; ma coloro che vi si dedicano non si preoccupano granché di questo inconveniente, e anche se ne venissero a conoscenza non acconsentirebbero per così poco a modificare le loro abitudini. Tutte queste considerazioni sono in se stesse così evidenti che forse non varrebbe nemmeno la pena di formularle, se gli orientalisti non fossero a tal punto accecati da quel partito preso che indicavamo, da non vedere questa evidenza.

C'è poi un altro fatto, che i partigiani del «metodo storico» non possono tenere presente senza trovarsi in disaccordo: l'insegnamento orale ha quasi dappertutto preceduto l'insegnamento scritto, ed è stato il solo in uso per periodi probabilmente lunghissimi, anche se la loro durata esatta è difficilmente determinabile. In via generale, uno scritto tradizionale è per lo più la fissazione relativamente recente di un insegnamento che agli inizi era stato trasmesso oralmente, e a cui rarissimamente è possibile assegnare un autore; ne consegue che quand'anche si fosse certi di essere in possesso del manoscritto primitivo, della qual cosa forse non esistono esempi, rimarrebbe ancora da sapere quanto tempo è durata la trasmissione orale anteriore, e questa è una domanda che il più delle volte rischia di restare senza risposta. Tale esclusività dell'insegnamento orale ha potuto avere ragioni molteplici, e non presuppone necessariamente l'assenza della scrittura, la cui origine è certo remotissima, almeno sotto forma ideografica, di cui la forma fonetica è soltanto una degenerazione originata da un bisogno di semplificazione. Si sa, per esempio, che l'insegnamento dei Druidi rimase sempre esclusivamente orale, anche in un'epoca in cui i Galli conoscevano senz'ombra di dubbio la scrittura, poiché si servivano correntemente di un alfabeto greco nelle loro relazioni commerciali; perciò l'insegnamento druidico non ha lasciato alcuna traccia autentica, ed è già molto se se ne può ricostruire più o meno esattamente qualche frammento molto ristretto. Sarebbe un errore credere peraltro che la trasmissione orale dovette col tempo alterare l'insegnamento; dato l'interesse che la sua conservazione integrale presentava, vi sono al contrario forti ragioni per pensare che fossero adottate le necessarie precauzioni, affinché si mantenesse sempre identico, non soltanto nella sostanza ma anche nella forma; e si può constatare che questo mantenimento è perfettamente realizzabile, se solo si osserva ciò che accade ancora oggi presso tutti i popoli orientali, per i quali la fissazione a mezzo della scrittura non ha mai comportato la soppressione della tradizione orale né è mai stata considerata capace di sostituirvisi completamente. È curioso come comunemente si ammetta che certe opere in origine non fossero scritte; in particolare lo si afferma per i poemi omerici dell'antichità classica, per le *chansons de geste* del Medioevo; perché allora non si dovrebbe ammettere la stessa cosa per opere che hanno attinenza, non

più con l'ordine semplicemente letterario, ma con quello dell'intellettualità pura, dove la trasmissione orale ha ragioni ben più profonde? Non vale veramente la pena di insistere ulteriormente, e quanto alle ragioni profonde alle quali abbiamo or ora alluso, non è questo il luogo per svilupparle; avremo del resto occasione di dirne qualcosa in seguito.

C'è ancora un punto che vorremmo indicare nel presente capitolo: se è spesso così difficile situare esattamente nel tempo un certo periodo dell'esistenza di un popolo antico, talvolta non lo è meno, per quanto strano possa sembrare, situarlo nello spazio. Intendiamo dire che certi popoli hanno potuto, in epoche diverse, emigrare da una regione all'altra, e niente ci dimostra che le opere lasciate dagli antichi Indù o dagli antichi Persiani, per esempio, siano state tutte composte nei paesi dove vivono attualmente i loro discendenti. Anzi, niente ce lo dimostra nemmeno quando queste opere contengano la designazione di luoghi determinati, i nomi di fiumi o di monti che ancora conosciamo, perché è possibile che questi stessi nomi siano stati successivamente applicati nelle diverse regioni dove il popolo in questione si è fermato nel corso delle sue migrazioni. Vi è qui qualcosa di abbastanza naturale: gli attuali europei non hanno spesso l'abitudine di dare alle città che fondano nelle colonie, e alle varietà geografiche che vi incontrano, denominazioni prese dal loro paese d'origine? Si è discussa talvolta la questione se l'Ellade dei tempi omerici corrispondesse effettivamente alla Grecia delle epoche più recenti, o se la Palestina biblica fosse veramente la regione che chiamiamo ancora con questo nome: discussioni simili non sono forse così vane come di solito si pensa, e almeno è sensato porre la questione anche se, negli esempi da noi citati, è abbastanza probabile che debba essere risolta in modo affermativo. Al contrario, per ciò che riguarda l'India vedica, a una domanda di questo tipo ci sono ragioni per rispondere negativamente; gli antenati degli Indù devono aver abitato, in un'epoca peraltro indeterminata, una regione molto a settentrione, poiché, secondo alcuni testi, vi accadeva che il sole facesse il giro dell'orizzonte senza tramontare; ma quando abbandonarono questa dimora primitiva, e dopo quante tappe giunsero nell'India attuale? Da un certo punto di vista sono questioni interessanti, che però noi ci accontentiamo di segnalare senza pretendere di esaminare qui, perché non rientrano nell'argomento che stiamo trattando. Le considerazioni finora esposte sono semplici preliminari che ci sono sembrati necessari prima di affrontare le questioni propriamente attinenti all'interpretazione delle dottrine orientali; e per queste ultime questioni, che costituiscono il nostro argomento principale, dobbiamo ancora segnalare un altro genere di difficoltà.

6. Difficoltà linguistiche

La difficoltà che maggiormente si oppone all'interpretazione corretta delle dottrine orientali è quella che deriva, come già abbiamo indicato e come intendiamo esporre soprattutto nelle pagine seguenti, dalla differenza essenziale esistente tra i modi del pensiero orientale e quelli del pensiero occidentale. Questa differenza si traduce naturalmente in una differenza corrispondente nelle lingue che sono destinate ad esprimere tali modi, da cui una seconda difficoltà, connessa alla prima, quando si tratta di rendere determinate idee nelle lingue dell'Occidente, le quali mancano di termini adatti e, soprattutto, sono assai poco metafisiche. D'altronde è solo un aggravarsi delle difficoltà che sono insite in ogni traduzione, e che si incontrano anche, in misura minore, quando si passa da una lingua a un'altra che pure è vicinissima filologicamente non meno che geograficamente; inoltre i termini che vengono considerati corrispondenti, e che sovente hanno la stessa origine o derivazione, talvolta non offrono affatto, malgrado ciò, un'equivalenza esatta nel significato. Questo non stupisce, perché è evidente che ogni lingua deve adattarsi in modo particolare alla mentalità del popolo che se ne serve, e ciascun popolo ha la propria mentalità, più o meno ampiamente diversa da quella degli altri; tale differenza delle mentalità etniche è assai minore solo quando si considerano popoli che appartengono a una stessa razza o si ricollegano alla stessa civiltà. In tal caso, i caratteri mentali comuni sono senz'altro i più essenziali, ma i caratteri secondari che vi si sovrappongono possono dare luogo a variazioni che rimangono notevolissime; e ci si potrebbe persino domandare se tra gli individui che parlano una stessa lingua, entro i confini di una nazione che comprenda elementi etnici diversi, il senso delle parole non abbia sfumature più o meno significative da una regione all'altra, tanto più che l'unificazione nazionale e linguistica è spesso recente e abbastanza artificiosa: non sarebbe affatto strano, ad esempio, se la lingua comune ereditasse in ogni provincia, sia nella sostanza sia nella forma, qualche particolarità dell'antico dialetto al quale si è sovrapposta e che ha sostituito più o meno completamente. Comunque sia, le differenze di cui parliamo sono naturalmente molto più sensibili da un popolo all'altro: se possono esserci diversi modi di parlare una stessa lingua, vale a dire, in fondo, di pensare servendosi di essa, c'è sicuramente un modo specifico di pensare che si esprime normalmente in ogni lingua distinta; e la differenza raggiunge in qualche modo il suo

massimo in lingue molto differenti le une dalle altre sotto ogni aspetto, o persino in lingue filologicamente affini ma adattate a mentalità e civiltà molto differenti, poiché i raffronti filologici permettono assai meno facilmente dei raffronti mentali di stabilire equivalenze autentiche. È per queste ragioni che, come dicevamo fin dall'inizio, la traduzione più letterale non sempre è la più esatta per quanto riguarda le idee, anzi tutt'altro, così come la conoscenza puramente grammaticale di una lingua è del tutto insufficiente a fornircene.

Quando parliamo della lontananza dei popoli, e quindi delle loro lingue, bisogna tener presente che può essere una lontananza nel tempo come nello spazio, sicché quanto abbiamo detto si applica parimenti alla comprensione delle lingue antiche. Anzi, parlando di uno stesso popolo, qualora la sua mentalità subisca nel corso dell'esistenza modificazioni notevoli, non soltanto termini nuovi si sostituiscono nella lingua a termini antichi, ma lo stesso significato di quelli che si mantengono varia in relazione con i cambiamenti mentali, al punto che, in una lingua che sia rimasta quasi inalterata nella forma esteriore, le stesse parole finiscono in realtà per non corrispondere più agli stessi concetti, e sarebbe allora necessaria, per ristabilirne il senso, una vera e propria traduzione che sostituisca, con altre del tutto diverse, quelle parole che pur tuttavia sono ancora in uso; il raffronto tra la lingua francese del secolo XVII e quella di oggi fornirebbe numerosi esempi in merito. Dobbiamo aggiungere che ciò è soprattutto vero per i popoli occidentali, la cui mentalità, come già abbiamo indicato, è estremamente instabile e mutevole; e del resto c'è ancora una ragione decisiva perché in Oriente un tale svantaggio non si verifichi, o per lo meno sia ridotto al minimo, ed è che una demarcazione nettissima vi è stabilita tra le lingue volgari, le quali variano necessariamente in una certa misura per rispondere alle necessità dell'uso corrente, e le lingue che servono all'esposizione delle dottrine, lingue fissate immutabilmente, e il cui fine preserva da tutte le variazioni contingenti; ciò che, peraltro, diminuisce ancora l'importanza delle considerazioni cronologiche. In Europa si sarebbe potuto trovare qualcosa di parzialmente analogo all'epoca in cui il latino era abitualmente impiegato nell'insegnamento e negli scambi intellettuali; una lingua che abbia un tale uso non può essere definita propriamente una lingua morta, ma piuttosto una lingua fissata, e in ciò appunto consiste il suo grande vantaggio, per tacere della sua comodità nelle relazioni internazionali, dove le «lingue ausiliarie» artificiali, preconizzate dai moderni, sono inesorabilmente destinate a fallire. Se possiamo parlare di una fissità immutabile, soprattutto in Oriente e per l'esposizione di dottrine la cui essenza è puramente metafisica, è perché di fatto queste dottrine non «si evolvono» nel senso occidentale della parola, rendendo perfettamente inapplicabile ad esse l'uso di qualsivoglia «metodo storico»; per strano e anzi incomprensibile che ciò possa sembrare a degli occidentali moderni, che vorrebbero ad ogni costo credere nel «progresso» in tutti i campi, le

cose stanno così, e non riconoscendolo ci si condanna a non capire mai nulla dell'Oriente. Le dottrine metafisiche non sono soggette a nessun cambiamento di fondo, e neppure a perfezionamenti; possono soltanto svilupparsi sotto certi aspetti, accogliendo espressioni più particolarmente appropriate a ognuno di tali aspetti, ma che si mantengono sempre in uno spirito rigorosamente tradizionale. Se in via eccezionale accade diversamente e una deviazione intellettuale si verifica in un ambiente più o meno ristretto, questa deviazione, se è davvero grave, comporterà in tempi abbastanza brevi l'abbandono della lingua tradizionale nell'ambiente dato, dove essa verrà sostituita da un idioma di origine volgare, ma che a sua volta acquisterà una certa fissità relativa, perché la dottrina dissenziente tende in modo spontaneo a porsi come tradizione indipendente benché priva, è ovvio, di ogni autorità regolare. L'orientale, anche quando abbandona le vie normali della sua intellettualità, non può vivere senza una tradizione o qualcosa che ne tenga il posto, e in seguito cercheremo di far capire che cosa sia per lui la tradizione sotto i suoi diversi aspetti; è questa, d'altronde, una delle cause profonde del suo disprezzo per l'occidentale, il quale troppo sovente gli si presenta come un essere privo di ogni legame tradizionale.

Per considerare sotto un altro angolo visuale, e quasi nel loro stesso principio, le difficoltà che volevamo segnalare particolarmente in questo capitolo, possiamo dire che ogni espressione di un qualsiasi pensiero è di per sé necessariamente imperfetta, dal momento che circoscrive e restringe i concetti per chiuderli in una forma definita che non può mai essere del tutto adeguata, il concetto contenendo sempre qualcosa di più della sua espressione, e addirittura immensamente di più quando si tratti di concetti metafisici che devono sempre tener conto dell'inesprimibile, in quanto fa parte della loro stessa essenza aprirsi su possibilità illimitate. Il passaggio da una lingua a un'altra, per forza di cose meno adatta della prima, non può insomma che aggravare questa imperfezione originaria e inevitabile; ma quando si è giunti a cogliere in qualche modo il concetto stesso attraverso la sua espressione primitiva, identificandosi per quanto è possibile alla mentalità di colui o coloro che lo hanno pensato, è chiaro che si può sempre rimediare in larga misura a questo inconveniente, fornendo una interpretazione che, per risultare intelligibile, dovrà essere un commento assai più che una pura e semplice traduzione letterale. Tutta la difficoltà reale quindi risiede, in fondo, nell'identificazione mentale necessaria per giungere a questo risultato; è certo che al riguardo esistono persone del tutto inadatte, ed è facile capire quanto ciò trascenda i limiti dei lavori di semplice erudizione. È questa l'unica maniera davvero proficua di studiare le dottrine; per capirle bisogna, per così dire, studiarle «dal di dentro», mentre gli orientalisti si sono sempre limitati a considerarle «dal di fuori».

Questo genere di lavoro, per le dottrine che si sono regolarmente trasmesse fino alla nostra epoca e che hanno ancora degli interpreti autorizzati, è relativamente più facile che per quelle di cui ci è pervenuta la

sola espressione scritta o figurata, non accompagnata dalla tradizione orale estinta da lungo tempo. È quindi tanto più deplorevole che gli orientalisti abbiano sempre ostinatamente trascurato, con un partito preso forse parzialmente involontario ma per ciò stesso più invincibile, questo vantaggio che era loro offerto in quanto studiosi di civiltà che ancora sopravvivono, vantaggio che invece è negato a quanti svolgono ricerche su civiltà scomparse. Ciò nonostante, come abbiamo già detto, anche questi ultimi, gli egittologi e gli assiriologi, per esempio, potrebbero sicuramente risparmiarsi molti errori se avessero una conoscenza più estesa della mentalità umana e delle diverse modalità che può assumere; ma una conoscenza del genere non è appunto raggiungibile se non attraverso lo studio vero delle dottrine orientali, il quale renderebbe in tal modo, per lo meno indirettamente, immensi servigi a tutti i rami dello studio dell'antichità. Sennonché, anche solo per questo fine che non ci sembra affatto il più importante, non bisognerebbe chiudersi in un'erudizione che di per sé ha un mediocrissimo interesse, ma che probabilmente è il solo ambito in cui possa esercitarsi senza eccessivi inconvenienti l'attività di coloro che non vogliono o non possono uscire dagli angusti confini della mentalità occidentale moderna. È questa, lo ripetiamo ancora una volta, la ragione essenziale per cui i lavori degli orientalisti sono del tutto insufficienti a permettere la comprensione di una qualsiasi idea, e al tempo stesso completamente inutili, se non addirittura nocivi in certi casi, al fine di un avvicinamento intellettuale fra l'Oriente e l'Occidente.

II
I modi generali del pensiero orientale

1. Le grandi divisioni dell'Oriente

Abbiamo già detto che, sebbene si possa opporre la mentalità orientale nel suo insieme alla mentalità occidentale, tuttavia non si può parlare di una civiltà orientale come si parla di una civiltà occidentale. Esistono più civiltà orientali nettamente distinte, e ognuna di esse possiede, come in seguito vedremo, un principio di unità che le è proprio e che differisce in modo essenziale da quello delle altre; ma per quanto differenti, tutte hanno nondimeno dei tratti in comune, principalmente per quanto riguarda i modi di pensiero, ed è appunto ciò che permette di affermare che esiste, in linea generale, una mentalità specificamente orientale.

Quando si intraprende uno studio, quale che sia, è sempre opportuno, per mettervi ordine, cominciare con lo stabilire una classificazione basata sulle divisioni naturali dell'oggetto che ci si propone di studiare. È perciò necessario che, prima di ogni altra considerazione, situiamo le differenti civiltà orientali le une in rapporto alle altre, limitandoci però alle grandi linee e alle divisioni più generali, sufficienti almeno a una prima approssimazione, poiché non intendiamo addentrarci qui in un esame separato e particolareggiato di ognuna di queste civiltà.

Possiamo così dividere l'Oriente in tre grandi regioni che denomineremo, secondo la loro posizione geografica rispetto all'Europa, il Vicino Oriente, il Medio Oriente e l'Estremo Oriente. Il Vicino Oriente comprende per noi tutto l'insieme del mondo musulmano; il Medio Oriente è essenzialmente costituito dall'India; quanto all'Estremo Oriente, è quello che abitualmente viene designato con questo nome, cioè la Cina e l'Indocina. È facile constatare, fin da subito, che queste tre divisioni generali corrispondono effettivamente a tre grandi civiltà completamente distinte e indipendenti, le quali sono, se non le sole esistenti in tutto l'Oriente, almeno le più importanti, e la cui area è di gran lunga la più estesa. All'interno di ognuna di queste civiltà si potrebbero poi definire delle suddivisioni che presentano variazioni pressappoco dello stesso ordine di quelle che, nella civiltà europea, esistono tra paesi diversi; soltanto che in questo caso non si possono assegnare a tali suddivisioni limiti che sono quelli delle nazionalità, la cui nozione stessa corrisponde a un concetto in generale estraneo all'Oriente.

Il Vicino Oriente, che comincia ai confini dell'Europa, si estende non soltanto alla parte dell'Asia ad essa più vicina, ma anche a tutta l'Africa del

Nord; esso comprende dunque, a dire il vero, paesi che geograficamente sono altrettanto occidentali dell'Europa stessa. Ma la civiltà musulmana, in tutte le direzioni in cui si è espansa, ha nondimeno conservato i caratteri essenziali che le derivano dal suo punto di partenza orientale; e ha impresso tali caratteri a popoli estremamente diversi, conferendo loro una mentalità comune pur senza privarli di ogni originalità. Le popolazioni berbere dell'Africa del Nord non si sono mai confuse con gli Arabi che vivono sullo stesso suolo, e da questi è facile distinguerle non soltanto per i costumi speciali che hanno conservato, o per il loro tipo fisico, ma anche per una specie di fisionomia mentale che è loro propria; per esempio, non c'è ombra di dubbio che i Cabili sono per certi aspetti molto più vicini agli europei che non gli Arabi. È nondimeno vero che la civiltà dell'Africa del Nord, in quanto possiede un'unità, è non soltanto musulmana, ma anche araba nella sua essenza; d'altronde, quello che si può chiamare il gruppo arabo ha nel mondo islamico un'importanza veramente primordiale, poiché è in esso che l'Islam ha avuto origine, e la sua lingua è la lingua tradizionale di tutti i popoli musulmani, quali che siano la loro origine e la loro razza. Accanto al gruppo arabo, ne distingueremo altri due principali, che possiamo chiamare il gruppo turco e il gruppo persiano, benché queste denominazioni non siano forse di un'esattezza rigorosa. Il primo di questi gruppi comprende soprattutto popoli di razza mongola, come i Turchi e i Tartari; le sue caratteristiche mentali, come pure i suoi tratti fisici, lo differenziano moltissimo dagli Arabi, ma, avendo poca originalità intellettuale, dipende sostanzialmente dall'intellettualità araba; e d'altronde, dallo stesso punto di vista religioso, i due gruppi, arabo e turco, nonostante alcune differenze rituali e legali, formano un insieme unico che si oppone al gruppo persiano. Giungiamo così alla separazione più profonda che esista nel mondo musulmano, separazione che abitualmente si esprime dicendo che gli Arabi e i Turchi sono «sunniti», mentre i Persiani sono «sciiti»; tali denominazioni richiederebbero qualche riserva, ma non ci compete qui di entrare in queste considerazioni.

Da quanto abbiamo detto, si può vedere che le divisioni geografiche non coincidono sempre esattamente col campo di espansione delle civiltà corrispondenti, ma soltanto col punto di partenza e il centro principale di queste civiltà. Elementi musulmani si trovano un po' dappertutto in India, e ve ne sono anche in Cina; ma noi non dobbiamo preoccuparcene quando parliamo delle civiltà di questi due paesi, perché la civiltà islamica non vi è autoctona. D'altra parte, la Persia dovrebbe ricollegarsi etnicamente e anche geograficamente a quello che abbiamo chiamato il Medio Oriente; se non ve la includiamo, è perché la sua popolazione attuale è interamente musulmana. In realtà, nel Medio Oriente bisognerebbe considerare due civiltà distinte quantunque abbiano manifestamente un ceppo comune: quella dell'India e quella degli antichi Persiani; ma quest'ultima non ha più oggi altri rappresentanti che i Parsi, che formano raggruppamenti poco numerosi e

dispersi, alcuni in India, principalmente a Bombay, altri nel Caucaso; ci basti qui segnalarne l'esistenza. Nella seconda delle nostre grandi divisioni non ci resta più da considerare che la civiltà propriamente indiana, o più precisamente indù, che abbraccia nella sua unità popoli di razze diversissime: fra le innumerevoli regioni dell'India, e soprattutto tra il Nord e il Sud, vi sono differenze etniche almeno tanto grandi quanto quelle che si possono trovare in tutta l'estensione dell'Europa; ciò nonostante tutti questi popoli hanno una civiltà comune e una lingua tradizionale comune, il sanscrito. La civiltà dell'India si è in certe epoche estesa più ad est, e ha lasciato tracce evidenti in determinate regioni dell'Indocina, come la Birmania, il Siam e la Cambogia, e anche in qualche isola dell'Oceania, particolarmente a Giava. Da questa stessa civiltà indù, d'altra parte, è nata la civiltà buddhista, che si è diffusa sotto forme diverse in una gran parte dell'Asia centrale e orientale; la questione del buddhismo richiede però qualche spiegazione, che daremo in seguito.

Quanto poi alla civiltà dell'Estremo Oriente, che è la sola i cui rappresentanti appartengano veramente a un'unica razza, essa è propriamente la civiltà cinese; come abbiamo detto, si estende all'Indocina, e più in particolare al Tonchino e all'Annam, ma gli abitanti di queste regioni sono di razza cinese pura o mescolata con elementi di origine malese, che però non sono preponderanti. È opportuno insistere sul fatto che la lingua tradizionale di questa civiltà è essenzialmente la lingua cinese scritta, la quale non soggiace alle variazioni della lingua parlata, si tratti di variazioni nel tempo o nello spazio; un cinese del Nord, un cinese del Sud e un abitante dell'Annam possono non capirsi quando parlano, ma l'uso degli stessi caratteri ideografici, con tutto quel che esso implica di fatto, stabilisce comunque fra di loro un legame che ha una forza totalmente sconosciuta agli europei.

Quanto al Giappone, che non abbiamo compreso nella nostra divisione generale, esso si ricollega all'Estremo Oriente in quanto ha subito l'influenza cinese, benché d'altronde possieda, con lo scintoismo, una tradizione propria di carattere molto diverso. Sarebbe opportuno chiedersi fino a che punto questi diversi elementi abbiano potuto mantenersi nonostante la modernizzazione, cioè in definitiva l'occidentalizzazione, che è stata imposta a questo popolo dalla sua classe dirigente; ma è una domanda troppo particolare perché ci si possa soffermare qui.

D'altro canto, finora, abbiamo intenzionalmente omesso di parlare della civiltà tibetana, che pure è tutt'altro che trascurabile, specie dal punto di vista che ci interessa più particolarmente. Tale civiltà partecipa, per certi aspetti, di quella indiana come della cinese, ma presenta altresì caratteri che le sono del tutto peculiari; siccome però essa è ancor più completamente ignorata dagli europei di ogni altra civiltà orientale, non sarebbe possibile parlarne utilmente senza trattare argomenti del tutto estranei al nostro.

Ci limiteremo quindi, tenendo conto delle restrizioni indicate, alle tre grandi civiltà orientali che corrispondono rispettivamente alle tre divisioni geografiche definite all'inizio, vale a dire alle civiltà musulmana, indù e cinese. Per far comprendere i caratteri che più essenzialmente differenziano queste tre civiltà l'una dall'altra, senza con ciò addentrarci troppo nei particolari, la cosa migliore che possiamo fare è di esporre il più nettamente possibile i principi sui quali riposa l'unità fondamentale di ognuna di esse.

2. Principi di unità delle civiltà orientali

È estremamente difficile, oggi, individuare un principio di unità per la civiltà occidentale; si potrebbe dire addirittura che la sua unità, la quale si fonda sempre in modo naturale su un insieme di tendenze che costituiscono una certa conformità mentale, non è più che una semplice unità di fatto, la quale è priva di principio, così come lo è questa stessa civiltà da quando, all'epoca del Rinascimento e della Riforma, si ruppe il legame tradizionale di ordine religioso che per essa era precisamente il principio essenziale e di essa faceva nel Medioevo quella che si chiamava la «Cristianità». L'intellettualità occidentale non poteva avere a propria disposizione, nei limiti entro cui si esercitava la sua attività tipicamente ristretta, alcun elemento tradizionale di ordine diverso che potesse sostituirsi a quello religioso; intendiamo dire che un elemento di questo genere non poteva, escludendo eccezioni non atte a generalizzarsi in quell'ambiente, essere concepito altrimenti che in modo religioso. Per quel che riguarda l'unità della razza europea in quanto razza, essa è, come abbiamo già detto, troppo relativa e debole per poter servire di base all'unità di una civiltà. Il rischio era dunque che si venissero a formare da quel momento molteplici civiltà europee senza nessun legame effettivo e consapevole; e infatti proprio a partire dal momento in cui fu spezzata l'unità fondamentale della «Cristianità» si videro costituirsi in suo luogo, attraverso molte vicissitudini e incerti tentativi, le unità secondarie, frammentarie e impoverite delle «nazionalità». L'Europa conservava nondimeno, anche nella sua deviazione mentale, e come suo malgrado, l'impronta della formazione unica che aveva ricevuto nei secoli precedenti; le stesse influenze che avevano provocato la deviazione si erano esercitate dovunque in modo simile, sebbene con gradi diversi; il risultato fu ancora una mentalità comune, e conseguentemente una civiltà che permaneva comune nonostante tutte le divisioni, ma che, invece di dipendere legittimamente da un principio, qualunque esso fosse, sarebbe ormai passata, se così si può dire, al servizio di una «assenza di principio», che la condannava a un irrimediabile decadimento intellettuale. Si può sicuramente sostenere che quello era il prezzo del progresso materiale verso il quale, da allora, il mondo occidentale si è diretto in modo esclusivo, poiché esistono vie di sviluppo inconciliabili; ma, comunque sia, ha significato veramente, a nostro avviso, pagare per quel progresso troppo magnificato un prezzo altissimo.

Questa considerazione molto sommaria permette innanzitutto di capire come in Oriente non possa esistere nulla di simile alle nazioni occidentali: la nascita delle nazionalità è tutto sommato il segno di una dissoluzione parziale, in una civiltà, che risulta dalla perdita di ciò che ne costituiva l'unità profonda. Nello stesso Occidente, lo ripetiamo, il concetto della nazionalità è essenzialmente moderno; non si riuscirebbe a trovare niente di analogo in tutto ciò che era esistito prima, né le città greche, né l'Impero romano (nato d'altra parte dalle estensioni successive della città originaria) o i suoi prolungamenti medioevali più o meno indiretti, né le confederazioni o le leghe di popoli come quelle dei Celti, e neppure gli Stati organizzati gerarchicamente secondo il modello feudale.

D'altra parte, quanto abbiamo detto dell'antica unità della «Cristianità», unità di natura essenzialmente tradizionale, e peraltro concepita secondo un modo specifico che è il modo religioso, può applicarsi quasi esattamente alla concezione dell'unità del mondo musulmano. La civiltà islamica è infatti, fra le civiltà orientali, quella che più si avvicina all'Occidente, e anzi si potrebbe dire che per le caratteristiche come per la posizione geografica essa è l'intermediaria, sotto diversi aspetti, fra l'Oriente e l'Occidente; ci sembra, quindi, che la tradizione possa essere esaminata in due modi profondamente distinti, dei quali uno è puramente orientale, mentre l'altro, che è il modo propriamente religioso, è condiviso con la civiltà occidentale. Del resto ebraismo, cristianesimo e islamismo si presentano come i tre elementi di uno stesso insieme, fuori del quale, è bene dirlo fin da ora, è per lo più difficile applicare propriamente il termine stesso di «religione», per poco che gli si voglia conservare un senso preciso e nettamente definito; ma nell'islamismo l'aspetto strettamente religioso è in realtà quello più esteriore; su questi punti dovremo tornare in seguito. Ad ogni modo, considerando per il momento solo l'aspetto esteriore, è su una tradizione che si può definire religiosa che si fonda tutta l'organizzazione del mondo musulmano: non avviene qui, come nell'Europa attuale, che la religione sia un elemento dell'ordine sociale, ma al contrario è tutto l'ordine sociale che si integra nella religione, dalla quale la legislazione è inseparabile perché in essa trova il suo principio e la sua ragione d'essere. È ciò che, sfortunatamente per loro, non hanno mai capito bene gli europei che si sono occupati delle popolazioni musulmane, e che per tale incomprensione hanno commesso errori politici dei più grossolani e inestricabili; non vogliamo però soffermarci ora su considerazioni del genere, che indichiamo incidentalmente. Al riguardo aggiungeremo solo due osservazioni che non sono prive di interesse: la prima è che la concezione del «califfato», unico fondamento possibile per qualsiasi «panislamismo» veramente serio, non è in alcun modo assimilabile a quella di una qualunque forma di governo nazionale, e che peraltro possiede tutte le caratteristiche per disorientare gli europei, abituati a vedere una separazione assoluta, se non addirittura una opposizione, tra il «potere spirituale» e il «potere temporale»; la seconda è

che per pretendere di instaurare nell'Islam dei «nazionalismi», occorre tutta l'ignorante presunzione di pochi «giovani» musulmani, che tali si autodefiniscono per ostentare il loro «modernismo» e nei quali l'insegnamento delle università occidentali ha completamente obliterato il senso tradizionale.

A proposito dell'Islam dobbiamo ancora insistere su un altro punto, vale a dire l'unità della sua lingua tradizionale: abbiamo già detto che tale lingua è l'arabo, ma bisogna precisare che si tratta dell'arabo letterario, distinto in una certa misura dall'arabo volgare che ne costituisce un'alterazione e, grammaticalmente, una semplificazione. Vi è qui più o meno la stessa differenza che abbiamo indicato, per la Cina, fra la lingua scritta e la lingua parlata: solo l'arabo letterario può avere tutta la fissità indispensabile per sostenere la funzione di lingua tradizionale, mentre l'arabo volgare, come ogni altra lingua che serve all'uso comune, subisce naturalmente delle variazioni secondo le epoche e le regioni. Tuttavia queste variazioni non sono così considerevoli come di solito si crede in Europa: esse riguardano soprattutto la pronuncia e l'uso di alcuni termini più o meno specifici e non sono tali da costituire una pluralità di dialetti, giacché tutti coloro che parlano arabo sono perfettamente in grado di capirsi; insomma, anche per quanto riguarda l'arabo volgare, esiste un'unica lingua che è parlata dal Marocco al Golfo Persico, e i cosiddetti dialetti arabi, più o meno dissimili, sono un'invenzione pura e semplice degli orientalisti. Quanto poi alla lingua persiana, benché non sia fondamentale dal punto di vista della tradizione musulmana, il suo impiego in numerosi scritti relativi al «sufismo» le conferisce comunque, per la parte più orientale dell'Islam, un'incontestabile importanza intellettuale.

Passando ora alla civiltà indù, la sua unità è ancora di ordine puramente ed esclusivamente tradizionale: essa comprende elementi appartenenti a razze o gruppi etnici diversissimi, e che possono tutti definirsi a ugual titolo «indù» nel senso stretto della parola, ad esclusione di altri elementi appartenenti a queste stesse razze o almeno ad alcune di esse. Certuni vorrebbero che all'origine le cose non stessero in questo modo, ma la loro opinione si fonda soltanto sull'ipotesi di una pretesa «razza ariana», che è dovuta semplicemente all'immaginazione troppo fertile degli orientalisti; il termine sanscrito *ârya*, dal quale è stato tratto il nome di questa razza ipotetica, è sempre stato in realtà un epiteto distintivo che si applica ai soli uomini delle prime tre caste, e indipendentemente dall'appartenenza a questa o quella razza, la cui considerazione qui non interviene affatto. Vero è che il principio dell'istituzione delle caste è rimasto, come molte altre cose, così incompreso in Occidente che non c'è da stupirsi se tutto ciò che vi si riferisce, direttamente o indirettamente, abbia occasionato ogni sorta di confusioni; ma su questo argomento ritorneremo in un'altra parte del nostro lavoro. Quel che, bisogna ricordare per il momento è che l'unità indù riposa interamente sul riconoscimento di una certa tradizione, la quale, anche qui,

ingloba tutto l'ordine sociale, ma solo a titolo di semplice applicazione a determinate contingenze; quest'ultima riserva è dovuta al fatto che la tradizione suddetta non è più religiosa, come lo era nell'Islam, ma di un ordine più puramente intellettuale ed essenzialmente metafisico. Quella specie di duplice polarizzazione, esteriore e interiore, a cui abbiamo accennato a proposito della tradizione musulmana, non esiste nell'India, dove perciò non si possono fare gli accostamenti con l'Occidente che erano ancora possibili almeno per l'aspetto esteriore dell'Islam; qui nulla esiste più di simile alle religioni occidentali, e a sostenere il contrario possono esserci solo degli osservatori superficiali, i quali dimostrano così la loro perfetta ignoranza dei modi del pensiero orientale. Siccome ci ripromettiamo di trattare specialmente delle civiltà dell'India, è inutile per il momento dilungarci in merito.

La civiltà cinese, come abbiamo già detto, è la sola la cui unità sia essenzialmente, nella sua natura profonda, un'unità di razza; il suo elemento caratteristico, al riguardo, è ciò che i Cinesi chiamano *gen*, concetto che si può rendere, senza eccessiva inesattezza, con «solidarietà di razza». Tale solidarietà, che implica a un tempo la perpetuità e la comunione dell'esistenza, si identifica del resto con l'«idea di vita», applicazione all'umanità esistente del principio metafisico della «causa iniziale»; e dal passaggio di tale nozione nel campo sociale, con l'attuazione continua di tutte le sue conseguenze pratiche, discende l'eccezionale stabilità delle istituzioni cinesi. Questa stessa concezione permette di comprendere come l'intera organizzazione sociale riposi qui sulla famiglia, prototipo essenziale della razza; in Occidente si sarebbe potuto trovare qualcosa di parzialmente analogo nella città antica, dove pure la famiglia formava il nucleo iniziale e lo stesso «culto degli avi», con tutto ciò che implicava di fatto, aveva un'importanza della quale i moderni stentano a rendersi conto. Non crediamo tuttavia che, da nessun'altra parte se non in Cina, ci si sia mai spinti così oltre nel senso di una concezione dell'unità familiare che si oppone a qualsiasi individualismo, che sopprime per esempio la proprietà individuale e quindi l'eredità, e che rende in qualche modo impossibile la vita di chi, volontariamente o no, si trovi escluso dalla comunità della famiglia. Quest'ultima esercita nella società cinese una funzione almeno tanto importante quanto quella della casta nella società indù, e che in qualche modo le è comparabile; ma il principio resta completamente diverso. D'altronde la parte propriamente metafisica della tradizione è, in Cina più che altrove, nettamente separata da tutto il resto, vale a dire insomma dalle sue applicazioni a differenti ordini di relatività; va da sé però che tale separazione, per profonda che sia, non può giungere fino a una discontinuità assoluta, che in quanto tale priverebbe le forme esteriori della civiltà di ogni principio reale. Lo si vede fin troppo nell'Occidente moderno dove le istituzioni civili, spogliate di ogni valore tradizionale, ma conservanti qualche vestigio del passato ormai incompreso, hanno talvolta

l'apparenza di una vera parodia rituale senza la minima ragione d'essere, e la cui osservanza è più propriamente una «superstizione», con tutta la forza che dà a questa parola la sua rigorosa accezione etimologica.

Quanto abbiamo detto è sufficiente a mostrare come l'unità di ognuna delle grandi civiltà orientali sia di natura completamente diversa da quella della civiltà occidentale attuale, come si appoggi su principi che, ben più profondi e indipendenti dalle contingenze storiche, sono eminentemente atti ad assicurarne la durata e la continuità. Le considerazioni che precedono, d'altronde, troveranno un loro naturale complemento in quel che seguirà, quando avremo occasione di trarre dall'una o dall'altra delle civiltà in questione gli esempi che saranno necessari per comprendere la nostra trattazione.

3. Che cosa si deve intendere per tradizione

In quel che precede, ci è capitato di parlare ad ogni istante di tradizione, di dottrine o concezioni tradizionali e anche di lingue tradizionali, ed è del resto impossibile fare altrimenti se si vuole dare un nome a ciò che costituisce realmente tutta l'essenza del pensiero orientale nei suoi differenti modi; ma che cos'è più precisamente la tradizione? Diremo subito, per evitare una possibile confusione, che non intendiamo questa parola nel senso ristretto in cui il pensiero religioso dell'Occidente oppone talvolta «tradizione» e «scrittura», intendendo con il primo dei due termini, in modo esclusivo, ciò che è stato l'oggetto di una trasmissione orale. Per noi al contrario, in un'accezione molto più generale, la tradizione può essere sia scritta sia orale, benché di solito, se non sempre, dovette essere principalmente orale all'origine, come abbiamo spiegato; ma, allo stato attuale delle cose, la parte scritta e la parte orale costituiscono dappertutto due rami complementari di una stessa tradizione, sia essa religiosa o altro, e noi non esitiamo a parlare di «scritture tradizionali», ciò che evidentemente sarebbe contraddittorio se attribuissimo alla parola «tradizione» soltanto il suo significato più specifico; d'altronde, secondo l'etimologia, la tradizione è semplicemente «ciò che si trasmette» in un modo o in un altro. Inoltre bisogna ancora comprendere nella tradizione, quali elementi secondari e derivati ma nondimeno importanti per averne una nozione completa, tutto l'insieme delle istituzioni di ordini diversi che hanno il loro principio nella dottrina tradizionale stessa.

Considerata in tal modo, la tradizione può sembrare confondersi con la civiltà medesima, che secondo certi sociologi è «l'insieme delle tecniche, delle istituzioni e delle credenze comuni a un gruppo di uomini per una certa durata di tempo»[1]; ma che valore ha, precisamente, quest'ultima definizione? Noi non crediamo, a dire il vero, che la civiltà possa generalmente caratterizzarsi in una formula di questo genere, la quale sarà sempre o troppo ampia o troppo stretta per certi versi, rischiando di escludere elementi comuni a ogni civiltà e di comprenderne invece altri che appartengono propriamente solo a qualche civiltà particolare. Così, la definizione precedente non tiene alcun conto di quel che in ogni civiltà esiste di essenzialmente intellettuale, trattandosi di qualcosa che non si può

[1] E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Introduzione, p. 5.

includere nelle cosiddette «tecniche», le quali sono, così ci viene detto, «degli insiemi di pratiche specialmente destinate a modificare l'ambiente fisico»; d'altra parte, quando si parla di «credenze», aggiungendo peraltro che tale parola dev'essere «intesa nel suo significato abituale», ci si riferisce a qualcosa che evidentemente suppone la presenza dell'elemento religioso, che in realtà è specifico di certe civiltà e non si trova nelle altre. È appunto per evitare ogni inconveniente di questo tipo che noi ci siamo limitati, all'inizio, a dire semplicemente che una civiltà è il prodotto e l'espressione di una certa mentalità comune a un gruppo più o meno esteso di uomini, riservando per ciascun caso particolare la determinazione precisa dei suoi elementi costitutivi.

Comunque sia, è altrettanto vero che, per quanto riguarda l'Oriente, identificare la tradizione con l'intera civiltà è in fondo giustificato: ogni civiltà orientale, considerata nel suo insieme, ci appare essenzialmente tradizionale, e questo risulta immediatamente dalle spiegazioni che abbiamo dato nel capitolo precedente. Quanto alla civiltà occidentale, abbiamo detto che al contrario è priva di ogni carattere tradizionale, ad eccezione del suo elemento religioso, il quale è il solo ad averlo conservato. Il fatto è che le istituzioni sociali, per potersi dire tradizionali, devono essere collegate effettivamente, come al loro principio, a una dottrina che è a sua volta tradizionale, sia essa metafisica o religiosa o di un altro genere adeguato. In altre parole, le istituzioni tradizionali che comunicano questo carattere a tutto l'insieme di una civiltà sono quelle che hanno la propria ragione d'essere profonda in una dipendenza, più o meno diretta ma sempre voluta e consapevole, da una dottrina la cui natura fondamentale è sempre e comunque di ordine intellettuale; ma l'intellettualità può esservi presente allo stato puro, e allora siamo in presenza di una dottrina propriamente metafisica, oppure vi si trova mescolata a diversi elementi eterogenei, originando così il modo religioso e gli altri modi di cui può essere suscettibile una dottrina tradizionale.

Nell'Islam, abbiamo detto, la tradizione presenta due aspetti distinti, di cui uno è religioso, e a questo si ricollega direttamente l'insieme delle istituzioni sociali, mentre l'altro, puramente orientale, è davvero metafisico. In una certa misura qualcosa del genere è esistito, nell'Europa medioevale, con la dottrina scolastica, sulla quale d'altronde si esercitò notevolmente l'influenza araba; ma bisogna aggiungere, per non eccedere con le analogie, che la metafisica non vi fu mai così nettamente svincolata, come dovrebbe, dalla teologia, vale a dire insomma dalla sua applicazione specifica al pensiero religioso, e altresì che quanto vi si trova di propriamente metafisico non è completo, soggiacendo a talune limitazioni che sembrano inerenti a tutta l'intellettualità occidentale; è fuori di dubbio che in queste imperfezioni bisogna vedere una conseguenza del duplice retaggio della mentalità ebraica e della mentalità greca.

Quanto all'India, si è in presenza di una tradizione che è puramente metafisica nella sua essenza, alla quale si aggiungono, come tanti annessi e prolungamenti, applicazioni diverse, sia in certi rami secondari della dottrina stessa, come quella ad esempio che si ricollega alla cosmologia, sia nell'ordine sociale, che è peraltro strettamente determinato dalla corrispondenza analogica che si stabilisce tra le rispettive forme dell'esistenza cosmica e dell'esistenza umana. Appare qui molto più chiaramente che nella tradizione islamica, soprattutto perché mancano il punto di vista religioso e i suoi impliciti elementi extraintellettuali, la totale subordinazione dei differenti ordini particolari alla metafisica, vale a dire al dominio dei principi universali.

In Cina la nettissima separazione di cui abbiamo detto rivela da un lato una tradizione metafisica e dall'altro una tradizione sociale, le quali possono apparire a prima vista non soltanto distinte, come in effetti sono, ma addirittura relativamente indipendenti l'una dall'altra, tanto più che la tradizione metafisica è sempre rimasta l'appannaggio quasi esclusivo di una élite intellettuale, mentre la tradizione sociale, per sua natura, s'impone a tutti ugualmente ed esige allo stesso grado la loro partecipazione effettiva. Sennonché, bisogna porre mente al fatto che la tradizione metafisica, quale è costituita nella forma del «taoismo», è lo sviluppo dei principi di una tradizione più primordiale contenuta specialmente nell'*Yi-King*, e che anzi da questa stessa tradizione primordiale discende interamente, quantunque in una maniera meno immediata e solo come applicazione a un ordine contingente, tutto l'insieme di istituzioni sociali che è abitualmente conosciuto con il nome di «confucianesimo». Si trova così ristabilita, con l'ordine dei loro rapporti reali, la continuità essenziale dei due principali aspetti della civiltà estremo-orientale, continuità che si rischierebbe di disconoscere quasi inevitabilmente se non si sapesse risalire alla loro fonte comune, vale a dire fino a questa tradizione primordiale la cui espressione ideografica, fissata sin dall'epoca di Fo-hi, si è mantenuta intatta per una durata di circa cinquanta secoli.

Dobbiamo ora, dopo questo sguardo d'assieme, caratterizzare in modo più preciso ciò che costituisce propriamente questa specifica forma tradizionale che noi chiamiamo la forma religiosa, quindi ciò che distingue il pensiero metafisico puro dal pensiero teologico, ossia dalle concezioni a carattere religioso, e anche, d'altra parte, ciò che lo distingue dal pensiero filosofico nel senso occidentale della parola. In queste distinzioni profonde troveremo veramente, in contrasto con i più importanti tipi di concezioni intellettuali, o piuttosto semi-intellettuali, consueti nel mondo occidentale, i caratteri precipui dei modi generali ed essenziali dell'intellettualità orientale.

4. Tradizione e religione

Sembra piuttosto difficile intendersi su una definizione esatta e rigorosa della religione e dei suoi elementi essenziali, e l'etimologia, spesso preziosa in simili congiunture, ci aiuta assai scarsamente, poiché l'indicazione che ci fornisce è quanto mai vaga. La religione, secondo la derivazione della parola, è «ciò che lega insieme»; ma è da intendere con ciò quel che lega l'uomo a un principio superiore, o semplicemente ciò che lega gli uomini tra di loro? Se consideriamo l'antichità greco-romana, dalla quale ci è giunto il termine se non proprio la cosa che designa oggi, è quasi certo che l'idea di religione partecipava di questa duplice accezione e che anzi la seconda era per lo più preminente. In effetti la religione, o almeno ciò che allora veniva inteso con questa parola, faceva corpo, in modo indissolubile, con l'insieme delle istituzioni sociali, per le quali il riconoscimento degli «dei della città» e l'osservanza delle forme cultuali legalmente stabilite costituivano le condizioni fondamentali garantendone la stabilità; era d'altronde questo che conferiva alle istituzioni un carattere veramente tradizionale. Ma già da allora, o per lo meno dall'epoca classica, vi era qualcosa d'incompreso nel principio stesso su cui tale tradizione avrebbe dovuto fondarsi intellettualmente; si può vedere in ciò una prima manifestazione dell'incapacità metafisica comune agli occidentali, incapacità che implica, quale conseguenza fatale e costante, una strana confusione nelle modalità del pensiero. Presso i Greci particolarmente, i riti ed i simboli, retaggio di tradizioni più antiche e già dimenticate, avevano per tempo perso il loro preciso significato originario; l'immaginazione di questo popolo eminentemente artista, che si esprimeva secondo la fantasia individuale dei suoi poeti, li aveva coperti con un velo quasi impenetrabile, ed è per questo che filosofi come Platone dichiaravano espressamente di non sapere che cosa pensare dei loro scritti più antichi sulla natura degli dei[2]. I simboli erano così degenerati in semplici allegorie e, per una invincibile tendenza alle personificazioni antropomorfiche, si erano trasformati in «miti», vale a dire in favole di cui ciascuno poteva pensare quel che più gli piacesse, a patto di conservare nella pratica l'atteggiamento convenzionale imposto dalle prescrizioni legali. In queste condizioni poteva sussistere quasi solo un formalismo tanto più schiettamente esteriore, in quanto era diventato

[2] *Leggi*, Libro X.

incomprensibile persino a coloro che dovevano assicurarne la persistenza secondo regole invariabili, e la religione, persa la sua ragione d'essere più profonda, diventava per forza di cose una questione esclusivamente sociale. Così si spiega perché l'uomo che cambiava città dovesse insieme cambiare religione, e poteva farlo senza il minimo scrupolo: egli era costretto ad adottare gli usi di coloro fra i quali veniva a stabilirsi, doveva ormai obbedienza alle loro leggi diventate le sue, e di queste leggi la religione costituita faceva parte integrante, esattamente come le istituzioni di governo, giuridiche, militari o d'altro genere. Questa idea della religione come «legame sociale» tra gli abitanti di una stessa città, a cui d'altronde si sovrapponeva, al di sopra delle varietà locali, un'altra religione più generale comune a tutti i popoli ellenici e costituente il solo legame veramente effettivo e permanente tra di loro, tale idea, dicevamo, non era quella della «religione di Stato» nel senso in cui si doveva intenderla molto più tardi, ma aveva già con quest'ultima evidenti rassomiglianze, e dovette contribuire in modo sensibile alla sua formazione ulteriore.

Per i Romani avvenne pressappoco la stessa cosa che per i Greci, con questa differenza, tuttavia, che la loro incomprensione delle forme simboliche, prese in prestito dalle tradizioni degli Etruschi e di diversi altri popoli, non derivava da una tendenza estetica che invadeva tutti i campi del pensiero, anche quelli che avrebbero dovuto esserle più inaccessibili, bensì da una assoluta incapacità per tutto quel che attiene propriamente all'ordine intellettuale. Tale radicale insufficienza della mentalità dei Romani, quasi esclusivamente diretta verso le cose pratiche, è troppo visibile e d'altronde troppo generalmente riconosciuta perché sia necessario insistervi; l'influenza greca, che si esercitò in seguito, non doveva rimediarvi che in piccolissima misura. Ad ogni modo, gli «dei della città» ebbero anche qui un'importanza preponderante nel culto pubblico, sovrapposto ai culti familiari che con esso sopravvissero sempre, ma forse senza essere meglio compresi nella loro ragione profonda; e gli «dei della città», in conseguenza di successive estensioni del loro ambito, diventarono infine gli «dei dell'Impero». È evidente che un culto come quello degli imperatori, per esempio, non poteva avere che una portata esclusivamente sociale; ed è noto che se il cristianesimo fu perseguitato mentre tanti elementi eterogenei si incorporavano senza rischi di sorta nella religione romana, è perché esso solo comportava, sia praticamente che teoricamente, un disconoscimento formale degli «dei dell'Impero», essenzialmente sovversivo delle istituzioni vigenti. Questo disconoscimento non sarebbe stato peraltro necessario se l'importanza reale dei riti meramente sociali fosse stata definita e delimitata con precisione; se invece lo fu, è proprio per le molteplici confusioni che erano avvenute nei campi più differenti e che, nate dagli elementi incompresi contenuti in questi riti e dei quali taluni giungevano da molto lontano, conferivano loro un carattere «superstizioso» nel senso rigoroso in cui ci è già occorso di usare questa parola.

Con quanto detto finora non ci siamo proposti soltanto di mostrare quale fosse l'idea della religione nella civiltà greco-romana, la qual cosa potrebbe sembrare un po' fuori argomento; abbiamo voluto soprattutto far capire quanto profondamente tale idea differisca da quella della religione nell'attuale civiltà occidentale, nonostante l'identità del termine che serve a designare entrambe. Si potrebbe dire che il cristianesimo, o se si preferisce la tradizione giudaico-cristiana, adottando con la lingua latina la parola «religione» che ad essa appartiene, le abbia conferito un significato quasi del tutto nuovo; ci sono del resto altri esempi in merito, e uno dei più notevoli è offerto dalla parola «creazione», di cui parleremo più tardi. Quella che da un certo momento in poi dominerà, è l'idea di legame con un principio superiore, e non più di legame sociale, il quale sussiste ancora fino a un certo punto, ma sminuito e declassato a elemento secondario. E ancora si tratta, a dire il vero, di una prima approssimazione; per determinare più esattamente il significato della religione nella sua concezione attuale, che è la sola a cui ora ci riferiremo con questo nome, sarebbe evidentemente inutile ricorrere ancora all'etimologia, dalla quale l'uso è ormai troppo lontano, e solo con l'esame diretto di quel che esiste effettivamente possiamo ottenere un'informazione precisa.

Dobbiamo dire subito, per quel che riguarda la religione, che quasi tutte le definizioni, o piuttosto i tentativi di definirla, hanno il difetto comune di potersi applicare a cose estremamente diverse, e di cui alcune non hanno in realtà assolutamente niente di religioso. Così, alcuni sociologi sostengono che «ciò che caratterizza i fenomeni religiosi è la loro forza obbligatoria»[3]. Sarebbe opportuno notare che tale carattere obbligatorio non appartiene in misura uguale a tutto ciò che è allo stesso titolo religioso, che può variare d'intensità, sia per pratiche e credenze diverse all'interno di una stessa religione, sia, in modo generale, da una religione all'altra; ma anche ammettendo che esso sia più o meno comune a tutti i fatti religiosi, non è in alcun modo specifico, e la logica più elementare insegna che una definizione deve convenire non soltanto «a tutto il definito», ma anche «al solo definito». Infatti l'obbligo, imposto più o meno strettamente da un'autorità o un potere di qualsivoglia natura, è un elemento che si ritrova in modo pressoché costante in tutto quel che è istituzione sociale propriamente detta; in particolare, c'è forse qualcosa che si ponga in modo più rigorosamente obbligatorio della legalità? D'altronde, che la legislazione si ricolleghi direttamente alla religione come nell'Islam, o che ne sia al contrario completamente separata e indipendente come negli Stati europei attuali, essa mantiene il suo carattere di obbligo nell'un caso come nell'altro, e lo mantiene sempre di necessità, per il semplicissimo motivo che si tratta di una condizione di possibilità per una qualsiasi forma di organizzazione sociale; chi dunque oserebbe sostenere seriamente che le istituzioni

---

[3] E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*.

giuridiche dell'Europa moderna sono investite di un carattere religioso? Una supposizione simile è manifestamente ridicola, e se ci dilunghiamo un po' più di quanto forse sarebbe opportuno è perché queste teorie hanno esercitato in certi ambienti un'influenza tanto considerevole quanto poco giustificata. Per concludere su questo punto, non è soltanto nelle società che si è convenuto chiamare «primitive», secondo noi a torto, che «tutti i fenomeni sociali hanno lo stesso carattere coercitivo», in misura più o meno variabile, constatazione che obbliga i nostri sociologi, quando parlano delle società cosiddette «primitive», delle quali tanto più inclinano a invocare la testimonianza quanto più è difficile verificarla, a confessare che «la religione è tutto, a meno che non si preferisca dire che non è niente»![4] Vero è che subito dopo aggiungono, per questa seconda alternativa che ci sembra quella giusta, la seguente restrizione: «quando si voglia considerarla una funzione specifica»; ma, precisamente, se non fosse una «funzione specifica», non sarebbe nient'affatto la religione.

Ma ancora non abbiamo esaurito le bizzarrie dei sociologi: un'altra teoria a loro cara consiste nel dire che la religione è essenzialmente caratterizzata dalla presenza di un elemento rituale; detto altrimenti, dovunque si constati l'esistenza di qualsiasi rito, se ne deve concludere senza ulteriore esame che ci si trova per ciò stesso in presenza di fenomeni religiosi. Certo si incontra un elemento rituale in ogni religione, ma da solo non è sufficiente a caratterizzare la religione in quanto tale; qui, come prima, la definizione proposta è di gran lunga troppo ampia, perché esistono riti che non sono affatto religiosi, e anzi ne esistono di parecchie specie. Esistono in primo luogo riti che hanno un carattere puramente ed esclusivamente sociale, o, se si vuole, civile: se ne sarebbero dovuti incontrare nella civiltà greco-romana se non si fossero verificate allora tutte le confusioni di cui abbiamo parlato; attualmente esistono nella civiltà cinese, dove non c'è alcuna confusione del genere, e dove le cerimonie del confucianesimo sono effettivamente dei riti sociali, privi affatto di carattere religioso: solo in quanto tali esse sono l'oggetto di un riconoscimento ufficiale il quale, in Cina, sarebbe inconcepibile a qualunque altra condizione. È ciò che avevano molto ben compreso i gesuiti stabilitisi in Cina nel secolo XVII, i quali trovavano del tutto naturale partecipare a tali cerimonie non vedendovi niente di incompatibile col cristianesimo; e avevano del tutto ragione perché il confucianesimo, ponendosi interamente al di fuori del dominio religioso e implicando solo quanto può e deve normalmente essere ammesso da tutti i membri del corpo sociale senza distinzione, è quindi perfettamente conciliabile con una qualsiasi religione, come pure con l'assenza di ogni religione. I sociologi contemporanei commettono esattamente lo stesso errore che commisero un tempo gli avversari dei gesuiti, quando li accusarono di essersi sottomessi alle pratiche

---

[4] E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Introduzione, p. 7.

di una religione estranea al cristianesimo: constatata la presenza dei riti, avevano pensato del tutto naturalmente che dovessero essere, come quelli che erano soliti vedere nell'ambiente europeo, di natura religiosa. La civiltà estremo-orientale ci servirà ancora da esempio per un genere del tutto differente di riti non religiosi; infatti anche il taoismo, che è, come abbiamo detto, una dottrina puramente metafisica, possiede riti che gli sono propri; esistono dunque, per quanto ciò possa sembrare strano e anzi incomprensibile a degli occidentali, riti aventi un carattere e una portata essenzialmente metafisici. Non volendo insistere oltre, per il momento, aggiungeremo soltanto che, senza neppure guardare alla Cina o all'India, riti del genere si potrebbero trovare in certe diramazioni dell'Islam, se quest'ultimo non rimanesse per gli europei, e molto per colpa loro, quasi altrettanto inaccessibile di tutto il resto dell'Oriente. Dopotutto i sociologi sono ancora scusabili quando si sbagliano su cose a loro completamente estranee, e potrebbero anche immaginare con qualche parvenza di ragione che ogni rito sia di natura religiosa, se almeno il mondo occidentale, riguardo al quale dovrebbero essere meglio informati, non gliene presentasse veramente che di tal fatta; ma ci prenderemmo volentieri la libertà di chieder loro se, per esempio, i riti massonici, dei quali non intendiamo del resto indagare qui la vera natura, possiedono, per il fatto stesso di essere effettivamente dei riti, un carattere religioso in qualsivoglia grado.

Poiché siamo in argomento, approfittiamo ancora per segnalare che la totale assenza del punto di vista religioso presso i Cinesi ha dato luogo a un altro errore, che è però contrario al precedente, e questa volta dovuto a una reciproca incomprensione. Il cinese, per cui è in qualche modo naturale avere il massimo rispetto per tutto quel che è tradizionale, adotterà volentieri, quando si troverà in un altro ambiente, ciò che gli parrà costituirne la tradizione; ora, poiché in Occidente la sola religione presenta tale carattere, egli potrà dunque adottarla, ma in modo del tutto superficiale e transitorio. Ritornato al proprio paese di origine, che d'altronde non ha mai abbandonato definitivamente dato che la «solidarietà di razza» è troppo forte per permetterglielo, questo stesso cinese trascurerà del tutto la religione di cui aveva temporaneamente seguito gli usi; il fatto è che questa religione è tale per gli altri, mentre lui non l'ha mai concepita in modo religioso poiché questo modo è estraneo alla sua mentalità, e siccome del resto non ha incontrato nulla in Occidente che avesse un carattere appena un po' metafisico, in essa poteva vedere soltanto l'equivalente più o meno esatto di una tradizione di ordine puramente sociale, sul tipo del confucianesimo. Gli europei avrebbero dunque torto ad accusare d'ipocrisia un atteggiamento simile, come talvolta fanno; per il cinese esso non è che una semplice questione di cortesia, dal momento che la cortesia, secondo l'idea che se ne fa, prescrive che ci si conformi il più possibile ai costumi del paese in cui si vive, e i gesuiti del secolo XVII vi si attenevano

strettamente quando, vivendo in Cina, entravano nella gerarchia ufficiale dei letterati e rendevano agli antenati e ai savi gli onori rituali a loro dovuti.

Nello stesso ordine d'idee, un altro fatto interessante da notare è che in Giappone lo scintoismo ha in una certa misura lo stesso carattere e funzione del confucianesimo in Cina; pur avendo anche altri aspetti meno nettamente definiti, esso è prima di tutto un'istituzione cerimoniale dello Stato, e i suoi funzionari, i quali non sono «preti», rimangono completamente liberi di scegliersi una propria religione o di non abbracciarne alcuna. Ricordiamo, a questo proposito, di avere letto in un manuale di storia delle religioni la singolare riflessione che «in Giappone, come del resto in Cina, la fede nelle dottrine di una religione non esclude affatto la fede nelle dottrine di un'altra religione»[5]; in realtà, dottrine differenti possono essere compatibili solo a condizione che non si pongano sullo stesso terreno, ciò di cui in effetti si tratta, e questo dovrebbe essere sufficiente a dimostrare che qui non è affatto implicata la religione. Di fatto, escludendo il caso di importazioni straniere, che non possono aver avuto un'influenza davvero profonda né molto estesa, il punto di vista religioso è sconosciuto così ai Giapponesi come ai Cinesi; è anzi uno dei rari tratti comuni che si possono osservare nella mentalità dei due popoli.

Finora, in definitiva, abbiamo esaminato solo in negativo il problema che avevamo posto, perché abbiamo principalmente messo in luce l'insufficienza di certe definizioni, insufficienza che giunge a essere falsità; dobbiamo ora suggerire, se non una definizione in senso stretto, almeno una concezione positiva di quel che costituisce veramente la religione. Diremo allora che la religione comporta essenzialmente l'unione di tre elementi di ordine diverso: un dogma, una morale, un culto; dovunque venga a mancare uno qualunque di questi elementi, non avremo più a che fare con una religione nel senso proprio della parola. Aggiungeremo subito che il primo elemento costituisce la parte intellettuale della religione, il secondo ne costituisce la parte sociale, ed il terzo, che è l'elemento rituale, partecipa al tempo stesso dell'una e dell'altra; ma ciò esige qualche spiegazione. Il nome di dogma si applica propriamente a una dottrina religiosa; senza indagare oltre, per il momento, sulle caratteristiche specifiche di una tale dottrina, possiamo dire che, benché evidentemente intellettuale in quel che ha di più profondo, essa non è tuttavia di ordine puramente intellettuale; e d'altronde, se lo fosse, sarebbe metafisica e non più religiosa. È dunque necessario che la dottrina, perché assuma la forma particolare che conviene al suo punto di vista, subisca l'influenza di elementi extraintellettuali, che sono per lo più di ordine sentimentale; la stessa parola «credenze», che serve comunemente a designare le concezioni religiose, sottolinea bene questo carattere, poiché infatti è una constatazione psicologica elementare che la credenza, intesa nella sua accezione più precisa e in quanto opposta alla certezza che è tutta

---

[5] *Christus*, cap. V, p. 198.

intellettuale, è un fenomeno dove la sentimentalità ha una parte essenziale, una specie di inclinazione o simpatia per un'idea, ciò che d'altronde presuppone necessariamente che l'idea stessa sia concepita con una sfumatura sentimentale più o meno pronunciata. Lo stesso fattore sentimentale, secondario nella dottrina, diventa preponderante e anzi pressoché esclusivo nella morale, la cui dipendenza di principio nei confronti del dogma è un'affermazione soprattutto teorica: questa morale, di cui la ragion d'essere è per forza di cose puramente sociale, potrebbe considerarsi una specie di legislazione, la sola che sia ancora di competenza della religione, là dove le istituzioni civili ne sono indipendenti. Infine i riti, l'insieme dei quali costituisce il culto, hanno un carattere intellettuale in quanto espressione simbolica e sensibile della dottrina, e un carattere sociale in quanto «pratiche» richiedenti, in un modo che può essere più o meno obbligatorio, la partecipazione di tutti i membri della comunità religiosa. Il nome di culto dovrebbe a rigore essere riservato ai riti religiosi; ma di fatto esso è usato anche abitualmente e in modo un po' abusivo per designare altri riti, per esempio riti puramente sociali, come quando si parla del «culto degli avi» in Cina. Bisogna tener presente che in una religione dove l'elemento sociale e sentimentale abbia il sopravvento sull'elemento intellettuale, sia la parte del dogma sia quella del culto vanno riducendosi sempre più, di modo che una religione simile tende a degenerare in un puro e semplice «moralismo», e questo è il caso, per esempio, del protestantesimo; al limite estremo, che un certo «protestantesimo liberale» ha attualmente raggiunto, ciò che rimane non è più affatto una religione, avendo conservato solo una delle sue parti essenziali ma semplicemente una specie di pensiero filosofico particolare. È infatti importante precisare che la morale può essere concepita in due modi molto differenti: religioso, quando venga ricollegata in linea di principio a un dogma a cui si subordina, o filosofico, se ne viene considerata indipendente; ritorneremo più tardi su questa sua seconda forma.

Si può ora capire perché prima dicevamo che il termine religione è difficile da applicare rigorosamente al di fuori dell'insieme costituito da ebraismo, cristianesimo e islamismo, ciò che conferma la provenienza specificamente ebraica della concezione che attualmente questa parola esprime. Il fatto è che i tre elementi da noi caratterizzati non si trovano da nessun'altra parte riuniti in una stessa concezione tradizionale; infatti in Cina troviamo il punto di vista intellettuale e quello sociale, rappresentati peraltro da due distinti corpi di tradizione, ma manca totalmente, persino dalla tradizione sociale, il punto di vista morale. Allo stesso modo in India è questo stesso punto di vista morale che è assente: se la legislazione non è religiosa come nell'Islam, è proprio perché è completamente priva dell'elemento sentimentale che solo può conferirle il carattere specifico di moralità; quanto alla dottrina, essa è puramente intellettuale, cioè metafisica, e non porta tracce neppure di quella forma sentimentale che sarebbe

necessaria per conferirle il carattere di un dogma religioso, e senza la quale è d'altronde inconcepibile il collegamento di una morale a un principio dottrinale. Si può dire che il punto di vista morale e lo stesso punto di vista religioso implichino essenzialmente una certa sentimentalità, la quale infatti è soprattutto sviluppata negli occidentali, a scapito dell'intellettualità. Vi è dunque qui qualcosa di veramente tipico degli occidentali, ai quali bisognerebbe accomunare in questo caso i musulmani, ma ancora – tralasciando l'aspetto extrareligioso della loro dottrina – con questa grande differenza: la morale, mantenuta nella sua posizione secondaria, non è mai stata intesa da loro come esistente di per sé; la mentalità musulmana non può ammettere l'idea di una «morale indipendente», vale a dire filosofica, idea riscontrabile in altre epoche presso i Greci e i Romani, e che torna a essere molto diffusa nell'Occidente dei nostri giorni.

È ora indispensabile un'ultima osservazione: noi, al contrario dei sociologi di cui dicevamo poc'anzi, non ammettiamo che la religione sia puramente e semplicemente un fatto sociale; diciamo soltanto che uno degli elementi costitutivi è di ordine sociale, il che, evidentemente, non è affatto la stessa cosa, poiché questo elemento è normalmente secondario in rapporto alla dottrina, che è di tutt'altro ordine, cosicché la religione, pur essendo sociale per un certo verso, è nello stesso tempo qualcosa di più. Esistono casi, peraltro, nei quali tutto quanto è di ordine sociale si trova legato e come sospeso alla religione: è il caso dell'islamismo, come già ci è occorso di dire, e anche dell'ebraismo, dove la legislazione non è meno religiosa nella sua essenza, ma con la particolare caratteristica di essere applicabile solo a un determinato popolo; ed è anche il caso di una concezione di quel cristianesimo che potremmo chiamare «integrale» e che ebbe un tempo una realizzazione effettiva. L'opinione sociologica corrisponde soltanto all'attuale stato dell'Europa e inoltre bisognerebbe ignorare le considerazioni dottrinali, che tuttavia hanno realmente perduto la loro primordiale importanza solo presso i popoli protestanti; fatto piuttosto curioso, essa potrebbe servire a giustificare la concezione di una «religione di Stato», vale a dire, in fondo, di una religione che è, più o meno completamente, cosa dello Stato, e che come tale rischia di vedersi ridotta a strumento politico; concezione che, per certi aspetti, ci riconduce a quella della religione greco-romana, come già dicemmo. Questa idea si presenta come diametralmente opposta all'idea di «cristianità»: quest'ultima, anteriore alle nazionalità, potrebbe sussistere o ricostituirsi dopo la loro formazione solo a patto di essere essenzialmente «sovranazionale»; al contrario, la «religione di Stato» è sempre considerata di fatto, se non di diritto, nazionale, sia essa del tutto indipendente o ammetta un collegamento con altre istituzioni similari attraverso una specie di legame federativo, che in ogni caso lascia all'autorità superiore e centrale un potere notevolmente sminuito. La prima delle due concezioni, quella della «cristianità», è eminentemente la concezione di un «cattolicesimo» nel senso etimologico

della parola; la seconda, quella di una «religione di Stato», trova la sua espressione logica, a seconda dei casi, sia in un gallicanesimo alla maniera di Luigi XIV, sia nell'anglicanesimo o in certe forme della religione protestante, alla quale, in genere, questo abbassamento non sembra affatto ripugnare. Aggiungeremo, a conclusione, che di queste due maniere occidentali di considerare la religione la prima è la sola che sia in grado di presentare, con le particolarità proprie al modo religioso, i caratteri di una autentica tradizione, così come è concepita, senza eccezione alcuna, dalla mentalità orientale.

5. Caratteri essenziali della metafisica

Mentre il punto di vista religioso implica essenzialmente l'intervento di un elemento di ordine sentimentale, il punto di vista metafisico è esclusivamente intellettuale; ma questo, quantunque abbia per noi un significato nettissimo, a molti potrebbe sembrare che non caratterizzi sufficientemente il punto di vista in questione, poco familiare agli occidentali, se non ci dessimo la pena di precisarlo ulteriormente. Anche la scienza e la filosofia, infatti, quali esistono nel mondo occidentale, hanno pretese di intellettualità; se neghiamo che queste pretese siano fondate e affermiamo che esiste una differenza delle più profonde tra tutte le speculazioni di questo genere e la metafisica, è perché l'intellettualità pura, nel senso in cui noi la consideriamo, è tutt'altra cosa da quel che di solito s'intende, in modo più o meno vago, con tale parola.

Dobbiamo dire subito che quando usiamo il termine «metafisica», come facciamo, poco ci importa la sua origine storica, che è alquanto dubbia e che sarebbe puramente fortuita se si dovesse ammettere l'opinione, peraltro poco verosimile ai nostri occhi, secondo la quale avrebbe designato, in principio, semplicemente ciò che veniva «dopo la fisica» nella raccolta delle opere di Aristotele. Né dobbiamo curarci delle accezioni diverse e più o meno abusive che taluni hanno creduto bene di attribuire alla parola nel corso del tempo; questi non sono motivi sufficienti a indurci ad abbandonarla perché, così com'è, essa è troppo adatta a quel che normalmente deve designare, almeno per quanto può esserlo un termine desunto dalle lingue occidentali. In effetti, il suo significato più naturale, anche etimologicamente, è quello secondo cui designa ciò che è «al di là della fisica», intendendo per «fisica», come sempre facevano gli antichi, l'insieme di tutte le scienze della natura, considerato in una maniera del tutto generale, e non semplicemente una di queste scienze in particolare, secondo l'accezione ristretta che è propria dei moderni. Questa è dunque la nostra interpretazione del termine «metafisica», e sia detto una volta per tutte che se ci teniamo è unicamente per la ragione or ora indicata e perché pensiamo che è sempre disdicevole ricorrere a neologismi se non in casi di assoluta necessità.

Diremo ora che la metafisica, così intesa, è essenzialmente la conoscenza dell'universale, o, se si vuole, dei principi di ordine universale, che del resto sono gli unici a cui convenga propriamente il nome di principi;

ma non vogliamo dare con ciò una vera e propria definizione della metafisica, cosa che, a rigore, è impossibile proprio a causa di questa stessa universalità che consideriamo il primo dei suoi caratteri, quello da cui tutti gli altri discendono. In realtà non è definibile se non ciò che è limitato, e la metafisica è al contrario, nella sua essenza stessa, assolutamente illimitata, ciò che non permette evidentemente di racchiuderne la nozione in una formula più o meno stretta; in questo caso una definizione sarebbe tanto più inesatta quanto più ci si sforzasse di renderla precisa.

È importante osservare che abbiamo detto conoscenza e non scienza; vogliamo con ciò sottolineare la distinzione profonda che bisogna necessariamente stabilire tra la metafisica da un lato e, dall'altro, le differenti scienze nel senso proprio della parola, vale a dire tutte le scienze particolari e specializzate che hanno come oggetto di indagine un certo aspetto delle cose individuali. Questa è dunque, in fondo, la distinzione stessa tra l'universale e l'individuale, distinzione che non deve essere intesa come un'opposizione, perché tra i suoi due termini non esiste misura comune né alcuna relazione di simmetria o di possibile coordinazione. D'altronde, tra la metafisica e le scienze non può sussistere opposizione o conflitto di sorta, precisamente perché i loro ambiti rispettivi sono profondamente separati; ed esattamente lo stesso avviene, del resto, in rapporto alla religione. Tuttavia è opportuno capire bene che detta separazione non si riferisce tanto alle cose in sé quanto ai punti di vista da cui noi consideriamo le cose; e ciò è particolarmente importante per quanto diremo più specificamente sul modo in cui devono essere concepiti i reciproci rapporti dei diversi rami della dottrina indù. È facile rendersi conto che uno stesso oggetto può essere studiato da differenti scienze sotto aspetti diversi; allo stesso modo, tutto quanto consideriamo da certi punti di vista individuali e specifici può essere, per mezzo di una trasposizione adeguata, considerato anche dal punto di vista universale – che non è d'altronde un punto di vista specifico – allo stesso modo in cui può esserlo quanto non è suscettibile di essere inteso in modo individuale. Così si può dire che il dominio della metafisica comprende tutto, il che è necessario perché essa sia veramente universale, come deve esserlo essenzialmente; e i domini propri alle differenti scienze non restano per ciò meno distinti da quello della metafisica, dal momento che quest'ultima, non ponendosi sullo stesso terreno delle scienze particolari, in nessun modo può essere un loro analogo, sicché non potrà mai darsi che si stabilisca alcuna comparazione tra i risultati dell'una e quelli delle altre. Del resto il dominio della metafisica non è per nulla, come pensano alcuni filosofi che al riguardo sono piuttosto ottusi, quello che le diverse scienze lasciano da parte perché il loro sviluppo attuale è più o meno incompleto, ma piuttosto quello che, per sua stessa natura, sfugge a queste scienze e supera di gran lunga la portata a cui possono legittimamente pretendere. Il dominio di ogni scienza è sempre circoscritto dall'esperienza, in una qualunque delle sue diverse modalità,

mentre il dominio della metafisica è costituito essenzialmente da ciò per cui non può esserci esperienza possibile: essendo «al di là della fisica», siamo anche, e proprio per questa ragione, al di là dell'esperienza. Di conseguenza l'ambito di ogni scienza particolare può estendersi indefinitamente, se ne è suscettibile, senza mai giungere ad avere il sia pur minimo punto di contatto con quello della metafisica.

Consegue immediatamente da quanto precede che parlando dell'oggetto della metafisica non si deve pensare a qualcosa di più o meno analogo all'oggetto particolare di una certa scienza. Consegue anche che tale oggetto deve essere sempre assolutamente lo stesso, che non può in alcun modo essere qualcosa di mutevole e soggiacente alle influenze di tempo e di luogo; il contingente, l'accidentale, il variabile appartengono in proprio all'ambito dell'individuale; sono anzi dei caratteri che condizionano necessariamente le cose individuali in quanto tali, o, per esprimersi con più rigore, l'aspetto individuale delle cose nelle sue molteplici modalità. Quindi, quando si tratta di metafisica, con il tempo e il luogo possono cambiare solo i modi di esposizione, vale a dire le forme più o meno esteriori che la metafisica può assumere e che sono suscettibili di adattamenti diversi, e anche, evidentemente, lo stato di conoscenza o d'ignoranza degli uomini, o per lo meno della maggioranza di loro nei confronti della vera metafisica; ma essa resta sempre, in fondo, perfettamente identica a se stessa, il suo oggetto essendo essenzialmente uno, o più esattamente «senza dualità» come dicono gli Indù, e questo oggetto, sempre per il suo essere «al di là della natura», è anche al di là del cambiamento: è quel che gli Arabi esprimono dicendo che «la dottrina dell'Unità è unica». Inoltrandoci nell'ordine delle conseguenze, possiamo aggiungere che in metafisica non è assolutamente possibile fare scoperte, perché, trattandosi di un modo di conoscenza che non ricorre all'uso di mezzi speciali ed esteriori di investigazione, tutto ciò che è suscettibile di essere conosciuto può esserlo stato in ugual modo da uomini diversi in tutte le epoche; ed è ciò che risulta effettivamente da un esame approfondito delle dottrine metafisiche tradizionali. D'altronde, quand'anche si ammettesse che le idee di evoluzione e di progresso possano avere un qualche valore relativo in biologia e in sociologia, la qual cosa è lungi dall'esser provata, non sarebbe meno certo che esse non hanno alcuna applicazione possibile alla metafisica; è così che queste idee sono del tutto estranee agli orientali, come del resto lo furono, fin verso la fine del secolo XVIII, agli stessi occidentali che oggi le reputano elementi essenziali dello spirito umano. Ciò implica, lo si noti bene, la condanna formale di ogni tentativo di applicare il «metodo storico» a quanto sia di ordine metafisico: lo stesso punto di vista metafisico si oppone in modo radicale al punto di vista storico, o sedicente tale, e in questa opposizione bisogna vedere non soltanto una questione di metodo, ma anche e soprattutto, il che è molto più grave, una vera questione di principio, poiché il punto di vista metafisico, nella sua immutabilità

essenziale, è la negazione stessa delle idee di evoluzione e di progresso; si potrebbe perciò dire che la metafisica non si può studiare che metafisicamente. Non bisogna qui tenere conto di contingenze quali possono essere le influenze individuali, che, a rigore, non esistono in questo ambito e non possono esercitarsi sulla dottrina perché essa, essendo di ordine universale, dunque essenzialmente sovraindividuale, sfugge per forza di cose alla loro azione; anche le circostanze di tempo e luogo, lo ribadiamo, possono influire soltanto sull'espressione esteriore, e niente affatto sull'essenza stessa della dottrina; e infine, in metafisica, non si tratta per nulla, come invece nell'ordine del relativo e del contingente, di «credenze» o di «opinioni» più o meno variabili e mutevoli in quanto più o meno dubbie, ma esclusivamente di certezza permanente e immutabile.

In effetti, per il fatto stesso che la metafisica non partecipa minimamente della relatività delle scienze, deve implicare, quale carattere intrinseco, la certezza assoluta, e ciò vale anzitutto per il suo oggetto, ma anche per il suo metodo, se tale parola può applicarsi qui, perché altrimenti tale metodo, o comunque si voglia chiamarlo, non sarebbe adeguato all'oggetto. La metafisica esclude quindi necessariamente qualsiasi concezione di carattere ipotetico, donde risulta che le verità metafisiche, in se stesse, hanno un'assoluta incontestabilità; di conseguenza, se talvolta può esserci discussione e controversia, sarà sempre e soltanto per effetto di una esposizione difettosa o di una comprensione imperfetta di tali verità. D'altra parte, ogni possibile esposizione è qui necessariamente difettosa, perché le concezioni metafisiche, per la loro natura universale, non sono mai del tutto esprimibili, e neppure immaginabili, non potendo essere raggiunte nella loro essenza che dall'intelligenza pura e «informale»; esse oltrepassano immensamente tutte le forme possibili e in particolare le formule in cui il linguaggio vorrebbe chiuderle, formule sempre inadeguate che tendono a restringerle e perciò a snaturarle. Queste formule, come tutti i simboli, possono servire solo come punto di partenza, come «supporto» per così dire, per aiutare a concepire ciò che in sé rimane inesprimibile, ed è compito di ciascuno sforzarsi di concepirlo effettivamente a misura della propria capacità intellettuale, supplendo in tal modo, in questa stessa misura, alle fatali imperfezioni dell'espressione formale e limitata; è del resto evidente che tali imperfezioni raggiungeranno il loro massimo quando l'espressione dovrà avvenire in lingue che, come quelle europee, soprattutto moderne, sembrano quanto mai refrattarie all'esposizione delle verità metafisiche. Come appunto dicevamo più sopra a proposito delle difficoltà di traduzione e adattamento, la metafisica, in quanto si apre su possibilità illimitate, deve sempre riservarsi la parte dell'inesprimibile, che in fondo è anche per lei del tutto essenziale.

Questa conoscenza di ordine universale deve porsi al di là di tutte le distinzioni che condizionano la conoscenza delle cose individuali, e delle quali il tipo generale e fondamentale è la distinzione fra soggetto e oggetto;

ciò mostra una volta di più che l'oggetto della metafisica non è assolutamente paragonabile all'oggetto specifico di qualsiasi altro genere di conoscenza, e che non può neppure essere chiamato oggetto se non in un senso puramente analogico, perché per poterne parlare bisogna pur attribuirgli una qualche denominazione. Allo stesso modo, se si vuol parlare del mezzo della conoscenza metafisica, esso non potrà che costituire un tutt'uno con la conoscenza stessa, dove soggetto e oggetto sono unificati in modo essenziale; come dire che tale mezzo, seppure è lecito chiamarlo così, non può esser nulla di simile all'esercizio di una facoltà discorsiva quale è la ragione umana individuale. Si tratta, come dicevamo, dell'ordine sovraindividuale e, di conseguenza, sovrarazionale, che non significa affatto irrazionale: la metafisica non può opporsi alla ragione, piuttosto è al di sopra della ragione, che lì può intervenire solo in modo del tutto secondario per la formulazione e l'espressione esteriore di quelle verità che vanno di là dalla sua sfera e dalla sua portata. Le verità metafisiche possono essere concepite unicamente da una facoltà che non è più dell'ordine individuale e che si può definire intuitiva per il carattere immediato della sua operazione, purché, beninteso, si aggiunga che non ha assolutamente niente in comune con ciò che certi filosofi contemporanei chiamano intuizione, facoltà soltanto sensitiva e vitale, che è propriamente al di sotto, e non più al di sopra, della ragione. Occorre dunque dire, per maggior precisione, che la facoltà di cui stiamo parlando è l'intuizione intellettuale, di cui la filosofia moderna ha negato l'esistenza perché non la capiva, quando non preferì ignorarla puramente e semplicemente; si può ancora designarla col nome di intelletto puro, seguendo l'esempio di Aristotele e dei suoi continuatori scolastici, per i quali infatti l'intelletto è ciò che possiede immediatamente la conoscenza dei principi. Aristotele dichiara espressamente[6] che «l'intelletto è più vero della scienza», vale a dire, in definitiva, della ragione che costruisce la scienza, ma che «nulla è più vero dell'intelletto», il quale è necessariamente infallibile proprio perché la sua operazione è immediata e perché, non essendo realmente distinto dal proprio oggetto, si confonde con la verità stessa. Tale è il fondamento essenziale della certezza metafisica; e da questo si vede che l'errore può introdursi soltanto con l'uso della ragione, vale a dire nella formulazione delle verità concepite dall'intelletto, e ciò perché la ragione è evidentemente fallibile a causa del suo carattere discorsivo e mediato. D'altronde, ogni espressione essendo necessariamente imperfetta e limitata, l'errore, nella forma se non nella sostanza, vi è inevitabile: per quanto rigorosa si voglia rendere l'espressione, quel che essa esclude è sempre molto più di quel che può includere; ma un errore del genere può non avere nulla di positivo in quanto tale, e tutto sommato essere solo una verità minore che risiede unicamente in una formulazione parziale e incompleta della verità totale.

---

[6] *Analitici secondi*, II.

Ci si può ora rendere conto di quale sia, nel suo significato più profondo, la distinzione tra conoscenza metafisica e conoscenza scientifica: la prima dipende dall'intelletto puro, il cui dominio è l'universale; la seconda dipende dalla ragione, il cui dominio è il generale, in quanto, come ha detto Aristotele, «non vi è scienza se non del generale». Non bisogna dunque confondere l'universale e il generale come troppe volte fanno i logici occidentali, i quali non si innalzano mai realmente al di sopra del generale neppure quando gli attribuiscono indebitamente il nome di universale. Abbiamo detto che il punto di vista delle scienze è di ordine individuale; infatti il generale non si oppone all'individuale, ma soltanto al particolare, ed anzi altro non è che un'estensione dell'individuale; ma l'individuale può estendersi anche indefinitamente senza perciò perdere la sua natura e travalicare le proprie condizioni restrittive e limitative; e per questo affermiamo che la scienza potrebbe estendersi indefinitamente senza mai raggiungere la metafisica, dalla quale rimarrà sempre separata nel modo più profondo, perché solo la metafisica è la conoscenza dell'universale.

Pensiamo di aver caratterizzato a sufficienza la metafisica; molto di più non potremmo dire senza entrare nell'esposizione della dottrina vera e propria, che qui sarebbe fuori luogo; d'altronde questi dati saranno completati nei capitoli che seguiranno, e in particolare quando parleremo della distinzione tra la metafisica e ciò che nell'Occidente moderno viene generalmente chiamato col nome di filosofia. Tutto quanto abbiamo detto si applica, senza alcuna restrizione, a una qualunque delle dottrine tradizionali dell'Oriente, nonostante le grandi differenze di forma che possono nascondere l'identità di fondo a un osservatore superficiale: tale concezione della metafisica è vera per il taoismo, per la dottrina indù e anche per l'aspetto profondo ed extrareligioso dell'islamismo. Esiste qualcosa di simile nel mondo occidentale? Se si esamina solo ciò che esiste attualmente, si potrebbe sicuramente dare a questa domanda una risposta negativa, perché ciò che il pensiero filosofico moderno si compiace talvolta di abbellire col nome di metafisica non corrisponde in alcun modo alla concezione che abbiamo esposto; ritorneremo comunque su questo punto. Tuttavia quanto abbiamo detto su Aristotele e sulla dottrina scolastica mostra che vi fu, se non la metafisica totale, almeno della metafisica in una certa misura; e nonostante questa riserva necessaria, si trattò di qualcosa di cui la mentalità moderna non offre più il minimo equivalente, e la cui comprensione le sembra preclusa. D'altra parte, se la riserva che abbiamo or ora fatto si impone, è perché esistono, come dicevamo in precedenza, delle limitazioni che sembrano davvero inerenti a tutta l'intellettualità occidentale, almeno a partire dall'antichità classica; e a questo proposito abbiamo notato come i Greci non avessero punto l'idea di Infinito. Del resto, perché mai gli occidentali moderni, quando credono di pensare all'Infinito, si rappresentano quasi sempre uno spazio, il quale non può essere che indefinito, e perché confondono immancabilmente l'eternità, che

risiede essenzialmente nel «non tempo», se così possiamo esprimerci, con la perpetuità, che non è se non un'estensione indefinita del tempo, mentre in simili confusioni non incorrono mai gli orientali? Il fatto è che la mentalità occidentale, volta quasi esclusivamente alle cose sensibili, fa costante confusione tra concepire e immaginare, al punto che ciò che non è suscettibile di rappresentazione sensibile le pare veramente impensabile; e già presso i Greci le facoltà immaginative erano soverchianti. Le quali, evidentemente, sono l'esatto opposto del pensiero puro; così stando le cose, non può esserci intellettualità nel vero senso della parola, né, di conseguenza, metafisica. Se a queste considerazioni si aggiunge poi l'altra confusione abituale tra razionale e intellettuale, non si tarderà ad accorgersi che la pretesa intellettualità occidentale non è in realtà, soprattutto nei moderni, che l'esercizio di quelle facoltà meramente individuali e formali che sono la ragione e l'immaginazione; e si capirà allora tutto ciò che la separa dall'intellettualità orientale, per la quale non c'è conoscenza vera e valida se non quella che ha le proprie radici profonde nell'universale e nell'informale.

6. Rapporti fra la metafisica e la teologia

La questione che ora vogliamo esaminare non si pone in Oriente, dal momento che manca il punto di vista propriamente religioso, a cui è naturalmente intrinseco il pensiero teologico; o almeno potrebbe porsi quasi solo per quel che concerne l'Islam, dove si tratterebbe piuttosto di chiarire i rapporti che devono intercorrere fra i suoi due aspetti essenziali, religioso ed extrareligioso, che si potrebbero appunto definire teologico e metafisico. In Occidente, invece, è l'assenza del punto di vista metafisico a far sì che tale questione non abbia generalmente a porsi; essa ebbe di fatto ragione di sussistere soltanto con la dottrina scolastica che, appunto, fu contemporaneamente teologica e metafisica, benché la sua portata fosse, quanto all'aspetto metafisico, ristretta, come già abbiamo detto; non sembra però che una soluzione veramente precisa sia mai stata data. Tanto più interessante sarà trattare la questione in un modo affatto generale, e quel che essa implica è, in fondo, un confronto tra due differenti modi di pensiero, il pensiero metafisico puro e il pensiero specificamente religioso.

Il punto di vista metafisico, abbiamo detto, è il solo veramente universale, dunque illimitato; di conseguenza ogni altro punto di vista è più o meno specializzato e soggetto per sua natura a talune limitazioni. Abbiamo già mostrato che questo è il caso, in particolare, del punto di vista scientifico, e mostreremo inoltre che la stessa cosa vale per quegli altri che di solito si riuniscono sotto la denominazione comune e abbastanza vaga di filosofici e che peraltro non differiscono troppo profondamente da quello scientifico propriamente detto, quantunque sì presentino con pretese maggiori e del tutto ingiustificate. Ora, questa limitazione di fondo, la quale evidentemente può essere più o meno accentuata, è presente anche per il punto di vista teologico; detto in altri termini, è anch'esso specifico, sebbene, ovviamente, non al modo delle scienze, né entro confini che gli attribuiscono una portata così ristretta; ma proprio perché la teologia è in un certo senso più vicina alla metafisica di quanto non lo siano le scienze, diventa più arduo isolarla con nettezza ed è ancor più facile introdurre confusioni. Infatti, queste confusioni si sono immancabilmente verificate e fino a giungere a sovvertire i normali rapporti fra la metafisica e la teologia, giacché persino nel Medioevo, ovvero nell'unica epoca in cui la civiltà dell'Occidente ebbe uno sviluppo davvero intellettuale, accadde che la metafisica, del resto insufficientemente svincolata da diverse considerazioni

di ordine soltanto filosofico, fosse concepita come dipendente dalla teologia; e se così poté essere, fu soltanto perché la metafisica, quale era intesa dalla dottrina scolastica, era rimasta incompleta; così, non si riuscì a capire pienamente il suo carattere di universalità – il quale implica l'assenza di qualsiasi limitazione –, poiché la si concepiva effettivamente solo entro certi confini, senza neppur sospettare che al di là di essi ci fosse una possibilità di concezione. Questo giustifica in parte l'errore che fu allora commesso, ed è certo che i Greci, in quanto fecero della vera metafisica, avrebbero potuto sbagliarsi esattamente nello stesso modo, se avessero posseduto qualcosa di corrispondente a quel che è la teologia nelle religioni giudaico-cristiane; questo si ricollega, in definitiva, alle precedenti osservazioni, cioè che gli occidentali, compresi quegli stessi che fino a un certo punto furono realmente metafisici, non conobbero mai la metafisica totale. Forse vi furono eccezioni individuali, dal momento che, come abbiamo già notato, niente si oppone in linea di principio a che vi siano, in tutti i tempi e in tutti i paesi, uomini che possano giungere alla conoscenza metafisica completa; e anzi ciò sarebbe ancora possibile persino nel mondo occidentale attuale, benché certo più difficile, a causa delle tendenze generali della mentalità che determinano, al riguardo, un ambiente quanto mai sfavorevole. Ad ogni modo è il caso di aggiungere che, se pure tali eccezioni sono esistite, non lasciarono testimonianze scritte, né tracce in ciò che è generalmente conosciuto, la qual cosa peraltro non prova nulla in senso negativo e non è neppure sorprendente, giacché, se casi del genere si sono effettivamente prodotti, fu soltanto in virtù di circostanze particolarissime, sulla natura delle quali non possiamo insistere qui.

Per tornare alla nostra questione, ricorderemo di avere già indicato la differenza più essenziale fra una dottrina metafisica e un dogma religioso: mentre il punto di vista metafisico è puramente intellettuale, il punto di vista religioso comporta, quale caratteristica di fondo, la presenza di un elemento sentimentale che influisce sulla dottrina stessa non consentendole di mantenere l'atteggiamento di una speculazione puramente disinteressata; così avviene, effettivamente, per la teologia, anche se in modo più o meno accentuato secondo che si consideri questa o quella delle diverse branche in cui essa si può scindere. In nessun'altra parte il carattere sentimentale è più accentuato che nella forma propriamente «mistica» del pensiero religioso; e in proposito diremo che, contrariamente a un'opinione perfino troppo diffusa, il misticismo, proprio perché inconcepibile al di fuori della prospettiva religiosa, è affatto sconosciuto in Oriente. Non scenderemo, in merito, in più ampi particolari perché ci porterebbero a trattazioni troppo estese; nella confusione così comune che abbiamo segnalato, e che consiste nel dare una interpretazione mistica a idee che non lo sono per nulla, si può vedere un ulteriore esempio della tendenza propria degli occidentali a voler trovare dovunque l'equivalente puro e semplice dei modi di pensiero che sono esclusivamente i loro.

Evidentemente l'influenza dell'elemento sentimentale intacca la purezza intellettuale della dottrina e tutto sommato segna, occorre dirlo, un decadimento rispetto al pensiero metafisico, decadimento che d'altronde, dove si è principalmente e generalmente prodotto, vale a dire nel mondo occidentale, era in qualche modo inevitabile e perfino necessario in un certo senso, se la dottrina doveva adattarsi alla mentalità degli uomini a cui si rivolgeva in modo specifico e in cui la sentimentalità predominava sull'intelligenza, predominio che ha raggiunto il suo culmine nei tempi moderni. Comunque sia, non è men vero che il sentimento è relatività e contingenza, e che una dottrina che ad esso si rivolga e sulla quale esso si rifletta non può essere a sua volta che relativa e contingente; e ciò può osservarsi in modo particolare nel bisogno di «consolazioni» al quale risponde, in larga misura, il punto di vista religioso. La verità in sé non ha da essere consolante; se tale qualcuno la trova, tanto meglio per lui, ma la consolazione che prova non viene dalla dottrina bensì da lui stesso e dalle particolari disposizioni della sua sentimentalità. Al contrario, una dottrina che si adatti alle esigenze dell'essere sentimentale, e che debba quindi assumere a sua volta una forma sentimentale, non può più identificarsi con la verità assoluta e totale; la profonda alterazione che in essa produce l'introduzione di un principio consolatore è correlativa a un indebolimento intellettuale della collettività umana a cui si rivolge. D'altra parte proprio da qui nasce la diversità fondamentale dei dogmi religiosi, la quale comporta la loro incompatibilità, perché mentre l'intelligenza è una, e la verità, nella misura in cui viene compresa, può esserlo in un solo modo, la sentimentalità è composita, e la religione che tende a soddisfarla dovrà cercare di adattarsi formalmente il meglio possibile ai suoi molteplici modi, che sono dissimili e variabili a seconda delle razze e delle epoche. Ciò non significa, del resto, che tutte le forme religiose subiscano in ugual misura, nella loro parte dottrinale, l'azione dissolvente del sentimentalismo, né la necessità di mutamento che ne consegue; il confronto tra cattolicesimo e protestantesimo, ad esempio, sarà particolarmente istruttivo in proposito.

Possiamo ora vedere come il punto di vista teologico non sia altro che una particolarizzazione del punto di vista metafisico, nella quale è implicita un'alterazione proporzionale; esso è, se si vuole, una sua applicazione a circostanze contingenti, un adattamento il cui modo è determinato dalla natura delle esigenze a cui deve rispondere, dal momento che queste esigenze specifiche sono, dopotutto, la sua unica ragion d'essere. Se ne deduce che ogni verità teologica potrà, mediante una trasposizione che la liberi della sua forma specifica, essere ricondotta alla verità metafisica corrispondente, della quale non è che una sorta di traduzione, senza che perciò vi sia equivalenza effettiva fra i due ordini di concezioni: è necessario ricordare qui quanto dicevamo più sopra, e cioè che tutto quel che può esser considerato da una prospettiva individuale, può esserlo parimenti da una prospettiva universale, senza che le due prospettive siano meno

profondamente separate. Esaminando poi le cose in senso inverso, occorrerà dire che certe verità metafisiche, ma non tutte, possono essere tradotte in linguaggio teologico, giacché allora bisognerà tenere conto di tutto quello che, non potendo essere considerato da alcun punto di vista individuale, è di esclusiva competenza della metafisica: l'universale non può rientrare interamente in una prospettiva specifica, non più che in una qualsiasi forma, il che del resto è sostanzialmente la stessa cosa. Anche per quelle verità che tollerano la traduzione di cui si è detto, tale traduzione, al pari di ogni altra formulazione, sarà sempre per forza di cose incompleta e parziale, e quanto essa esclude dà precisamente la misura della distanza fra il punto di vista della teologia e quello della metafisica pura. Quanto diciamo potrebbe essere corredato da numerosi esempi, che tuttavia, per essere compresi, richiederebbero sviluppi dottrinali che è impensabile affrontare in questa sede: tale sarebbe, per limitarci a un caso tipico fra molti altri, un confronto tra la concezione metafisica della «liberazione» nella dottrina indù e la concezione teologica della «salvezza» nelle religioni occidentali, concezioni essenzialmente differenti, che solo l'incomprensione di taluni orientalisti ha tentato di rendere simili, in un modo del resto meramente verbale. Notiamo di sfuggita, poiché l'occasione se ne presenta, che i casi di questo genere devono servire anche a mettere in guardia contro un altro pericolo ben reale; se si dice a un indù, peraltro estraneo alle concezioni occidentali, che gli europei intendono per «salvezza» esattamente ciò che lui intende per *moksha*, egli non avrà certamente alcun motivo di contestare simile asserzione o di sospettarne l'inesattezza, e potrà accadergli in seguito, per lo meno finché non avrà migliori informazioni, di usare egli stesso la parola «salvezza» per designare una concezione che non ha nulla di teologico; vi sarà allora incomprensione reciproca, e la confusione diverrà ancor più inestricabile. Lo stesso si può dire delle confusioni che hanno luogo quando si assimila, non meno erroneamente, il punto di vista metafisico con i punti di vista filosofici occidentali: rammentiamo l'esempio di un musulmano il quale accettava senza opporsi, e con la massima naturalezza, la denominazione di «panteismo islamico» per la dottrina metafisica dell'«Identità suprema», ma che, quando gli fu spiegato che cosa fosse veramente il panteismo nel senso proprio della parola, particolarmente in Spinoza, respinse orripilato un appellativo simile.

Quanto al modo in cui può intendersi ciò che abbiamo chiamato traduzione delle verità metafisiche in linguaggio teologico, sceglieremo un solo esempio molto semplice ed elementare: la verità metafisica immediata, «l'Essere è», se si vuole esprimerla in modo religioso o teologico, darà origine a quest'altra proposizione: «Dio esiste», che le equivarrà strettamente solo alla duplice condizione di concepire Dio come l'Essere universale (il che è lungi dall'avvenire sempre effettivamente) e d'identificare l'esistenza con l'essere puro (il che è metafisicamente inesatto). Indubbiamente questo esempio, per la eccessiva semplicità, non

corrisponde del tutto a ciò che vi può essere di più profondo nelle concezioni teologiche; così com'è tuttavia non ha minore interesse, perché è precisamente dalla confusione tra ciò che le due formule suddette implicano rispettivamente, confusione che procede da quella dei due punti di vista corrispondenti, è da qui, dicevamo, che discesero le controversie interminabili sul famoso «argomento ontologico», il quale è già esso stesso un prodotto di tale confusione. Un altro punto importante a cui possiamo subito accennare a proposito di questo stesso esempio è che le concezioni teologiche, non essendo al riparo dalle influenze individuali come invece lo sono le concezioni metafisiche pure, possono variare da un individuo all'altro e in funzione di come varia la più fondamentale di esse, cioè la concezione stessa della Divinità: coloro che discutono su argomenti quali le «prove dell'esistenza di Dio» dovrebbero prima, per potersi capire, assicurarsi che con la medesima parola «Dio» vogliono esprimere un'identica concezione; si accorgerebbero allora che le cose non stanno affatto così, talché non hanno più probabilità di trovarsi d'accordo di quante ne avrebbero se parlassero lingue differenti. Soprattutto qui, nell'ambito delle variazioni individuali di cui la teologia ufficiale e dotta non può in alcun modo essere tenuta responsabile, si manifesta una tendenza eminentemente antimetafisica che è pressoché generale fra gli occidentali e che costituisce propriamente l'antropomorfismo; ma ciò richiede spiegazioni complementari, le quali ci permetteranno di esaminare un altro aspetto della questione.

7. Simbolismo e antropomorfismo

Il termine «simbolo», nella sua accezione più generale, può essere applicato a ogni espressione formale di una dottrina, sia essa verbale o figurata: la parola non può avere altra funzione né ragione d'essere se non quella di simboleggiare l'idea, vale a dire insomma di darne, nella misura del possibile, una rappresentazione sensibile, del resto puramente analogica. Concepito in tal modo, il simbolismo, il quale non è che l'uso di forme o immagini assunte come segni di idee o cose soprasensibili, e il cui linguaggio è un semplice caso particolare, è evidentemente connaturato alla mente umana, quindi necessario e spontaneo. Esiste inoltre, in un senso più ristretto, un simbolismo voluto, meditato, che in qualche modo cristallizza in rappresentazioni figurative gli insegnamenti della dottrina; e del resto tra l'uno e l'altro non ci sono, a dire il vero, confini ben definiti, poiché è cosa certissima che la scrittura in origine fu dovunque ideografica, vale a dire, di nuovo, essenzialmente simbolica, benché quasi solo in Cina lo sia sempre rimasta in modo esclusivo. Comunque sia, il simbolismo, quale è inteso più generalmente, è usato più nell'espressione del pensiero orientale che in quella del pensiero occidentale; e non è difficile capirlo se si pensa che è un mezzo di espressione meno strettamente limitato del linguaggio usuale; esso suggerisce più che esprimere, ed è quindi il supporto più indicato per possibilità di concezioni che le parole non permetterebbero di raggiungere. Questo simbolismo, la cui indefinità concettuale non esclude un rigore prettamente matematico, e che in tal modo concilia esigenze in apparenza contrarie, è dunque, se così si può dire, la lingua metafisica per eccellenza; e del resto simboli originariamente metafisici sono potuti diventare in seguito, con un processo di adattamento secondario parallelo a quello della dottrina stessa, simboli religiosi. I riti, in particolare, hanno un carattere eminentemente simbolico, quale che sia l'ambito a cui si riferiscono, e per il significato dei riti religiosi, così come per la dottrina teologica alla quale sono collegati, la trasposizione metafisica è sempre possibile; anche per i riti semplicemente sociali, qualora si voglia ricercarne la ragione profonda, occorre risalire dall'ordine delle applicazioni, dove risiedono le loro condizioni immediate, all'ordine dei principi, vale a dire alla fonte tradizionale, metafisica nella sua essenza. Con ciò non vogliamo dire che i riti siano esclusivamente puri simboli; lo sono senz'altro e non possono non esserlo, senza di che perderebbero totalmente significato, ma allo stesso

tempo devono essere intesi come aventi in sé un'efficacia propria, in quanto mezzi di realizzazione che agiscono in vista del fine cui sono adattati e subordinati. Sul piano religioso, è questa evidentemente la concezione cattolica della virtù del «sacramento»; è anche, metafisicamente, il principio di talune vie di realizzazione su cui diremo qualcosa più avanti, ed è ciò che ci ha permesso di parlare di riti propriamente metafisici. Inoltre, si potrebbe dire che ogni simbolo, dovendo servire essenzialmente come supporto di una concezione, ha pure un'efficacia molto reale; e lo stesso sacramento religioso, in quanto segno sensibile, ha appunto la stessa funzione di supporto per l'«influenza spirituale», che ne farà lo strumento di una rigenerazione psichica immediata o differita, analogamente a quella in cui le potenzialità intellettuali incluse nel simbolo possono suscitare, in ragione della capacità ricettiva di ciascuno, una concezione effettiva o soltanto virtuale. A questo riguardo il rito è ancora un caso particolare di simbolo: si potrebbe dire un simbolo «agito», ma purché si veda nel simbolo tutto ciò che esso è realmente e non solo la sua esteriorità contingente: qui come nello studio dei testi, occorre saper andare al di là della «lettera» per isolare lo «spirito». Ora, è proprio questo che gli occidentali generalmente non fanno: gli errori di interpretazione degli orientalisti sono qui un esempio caratteristico, dato che di solito consistono nello snaturare i simboli studiati, allo stesso modo in cui la mentalità occidentale snatura per lo più spontaneamente quelli che trova alla sua portata.

La prevalenza delle facoltà sensibili e immaginative è la causa determinante dell'errore: prendere il simbolo stesso per ciò che esso rappresenta, per incapacità ad elevarsi al suo significato puramente intellettuale, è questa in fondo la confusione in cui risiede la causa di ogni «idolatria» nel senso proprio del termine, quello che l'islamismo gli attribuisce in modo particolarmente netto. Quando del simbolo non si vede più che la forma esteriore, la sua ragion e d'essere e la sua efficacia attuale sono entrambe scomparse; il simbolo non è più che un «idolo», cioè un'immagine vana, e il suo mantenimento è pura «superstizione», fintantoché non si trovi qualcuno che sia capace, con la sua comprensione, di restituirgli parzialmente o integralmente quel che esso ha perduto o, per lo meno, quel che ormai contiene solo allo stato di possibilità latente. È il caso delle vestigia che lascia dietro di sé ogni tradizione il cui vero significato sia caduto nell'oblio, e in particolare quello di ogni religione quando sia ridotta a un semplice formalismo esteriore dalla generale incomprensione dei suoi seguaci; già abbiamo citato l'esempio forse più netto di simile degenerazione, quello della religione greca. Sempre presso i Greci si ritrova al massimo grado una tendenza che si rivela inseparabile dall'«idolatria» e dalla materializzazione dei simboli, la tendenza all'antropomorfismo: essi non concepivano i loro dei come rappresentazioni di certi principi, bensì se li raffiguravano veramente come esseri dall'aspetto umano, dotati di sentimenti umani e che agivano come gli uomini; e questi

dei, che per loro non avevano più nulla che li distinguesse dalla forma che avevano loro attribuito la poesia e l'arte, non erano letteralmente nient'altro che questa forma stessa. Soltanto un'antropomorfizzazione così completa permise ciò che è stato chiamato, dal nome del suo inventore, l'«evemerismo», la teoria cioè secondo cui gli dei sarebbero stati in origine uomini illustri; non si potrebbe invero eccedere maggiormente in una incomprensione così grossolana, ancor più grossolana di quella di certi moderni che nei simboli antichi vogliono vedere la semplice rappresentazione, o un tentativo di spiegazione, di alcuni fenomeni naturali, interpretazione di cui il modello più conosciuto è la fin troppo famosa teoria del «mito solare». Il «mito», come l'«idolo», è sempre stato un simbolo incompreso: l'uno è nell'ordine verbale ciò che l'altro è nell'ordine figurativo; la poesia originò presso i Greci il primo, così come l'arte originò il secondo; ma presso i popoli a cui, come agli orientali, il naturalismo e l'antropomorfismo sono parimenti estranei, né l'uno né l'altro potevano nascere, e infatti esistettero solo nell'immaginazione di alcuni occidentali che vollero farsi gli interpreti di quel che non capivano. L'interpretazione naturalistica rovescia propriamente i rapporti: un fenomeno naturale può, come qualsiasi altra cosa nell'ordine sensibile, essere assunto a simboleggiare un'idea o un principio, e il simbolo ha un significato o una ragione d'essere solo in quanto è di un ordine inferiore a ciò che viene simboleggiato. Allo stesso modo l'uomo tende in modo generale e naturale a servirsi della forma umana nel simbolismo; ma questo, che in sé non si presta a maggiori obiezioni di quante ne susciti l'uso di uno schema geometrico o di qualunque altro mezzo di rappresentazione, non è affatto antropomorfismo, finché l'uomo non venga tratto in inganno dalla raffigurazione che ha adottato. Né in Cina né in India vi fu mai qualcosa di analogo a ciò che avvenne in Grecia, e i simboli con figura umana, benché di uso corrente, non diventarono mai degli «idoli»; e si può ancora notare a questo riguardo come il simbolismo si opponga alla concezione occidentale dell'arte: niente è meno simbolico dell'arte greca, e niente lo è di più delle arti orientali; ma là dove l'arte non è, tutto sommato, che un mezzo di espressione e come il veicolo di certe concezioni intellettuali, è evidentemente impossibile che sia considerata fine a se stessa, la qual cosa può accadere solo presso i popoli con una sentimentalità predominante. Soltanto per questi popoli è naturale l'antropomorfismo, e bisogna notare che, per la stessa ragione, sono proprio i popoli presso cui ha potuto formarsi il punto di vista propriamente religioso; ma d'altra parte la religione ha sempre cercato di reagire contro la tendenza antropomorfica, e di combatterla in linea di principio, anche quando capitava che la sua concezione, più o meno distorta dalla mentalità popolare, contribuisse di fatto a svilupparla. Per questo aspetto, i popoli definiti semitici, come gli Ebrei e gli Arabi, si avvicinano ai popoli occidentali: non si spiegherebbe altrimenti l'interdizione dei simboli con figura umana comune all'ebraismo

e all'islamismo, ma con la restrizione che nell'islamismo non venne mai applicata rigorosamente presso i Persiani, per i quali l'uso di tali simboli era meno pericoloso in quanto, più orientali degli Arabi e peraltro di una razza del tutto diversa, erano assai meno inclini all'antropomorfismo.

Queste ultime considerazioni ci conducono direttamente a chiarire l'idea di «creazione»: tale concezione così estranea agli orientali, musulmani esclusi, quanto lo fu all'antichità greco-romana, si presenta specificamente ebraica alla sua origine; il termine che la designa è sì latino nella forma, ma non nell'accezione che ha ricevuto con il cristianesimo, giacché *creare* voleva dire in principio soltanto «fare», significato che è sempre stato, in sanscrito, quello della radice verbale *kri*, che è identica a questo termine; si trattò di un cambiamento profondo di significato, e simile è il caso, come già dicemmo, del termine «religione». Evidentemente l'idea è passata dall'ebraismo nel cristianesimo e nell'islamismo; e quanto alla sua ragione d'essere essenziale, è in fondo la medesima della proibizione dei simboli antropomorfici. Infatti la tendenza a concepire Dio quale «un essere» più o meno analogo agli esseri individuali, e particolarmente agli esseri umani, deve avere come corollario naturale, dovunque essa esista, la tendenza ad attribuirgli una funzione semplicemente «demiurgica», intendendo con ciò un'azione che si esplica su una «materia» supposta a lui esteriore, quale è il modo di azione proprio degli esseri individuali. Stando così le cose, era necessario per difendere la nozione dell'unità e dell'infinità divine, affermare espressamente che Dio ha «fatto il mondo dal nulla», vale a dire, insomma, da nulla che gli fosse esteriore e la cui presupposizione avrebbe come effetto di limitarlo dando origine a un dualismo radicale. L'eresia teologica non è dunque qui che l'espressione di un nonsenso metafisico, come d'altronde avviene di solito; ma il pericolo, inesistente per la metafisica pura, diventava ben reale per il punto di vista religioso, perché l'assurdità, sotto tal forma derivata, non appariva più immediatamente. La concezione teologica della «creazione» è una traduzione appropriata della concezione metafisica della «manifestazione universale», e quella che meglio si adatta alla mentalità dei popoli occidentali; ma del resto non si deve stabilire un'equivalenza tra queste due concezioni, perché tra di esse intercorre necessariamente tutta la differenza dei rispettivi punti di vista a cui si riferiscono: ecco un nuovo esempio a sostegno di quanto abbiamo esposto nel capitolo precedente.

8. Pensiero metafisico e pensiero filosofico

Abbiamo detto che la metafisica, che è profondamente separata dalla scienza, non lo è meno da tutto ciò che gli occidentali, e soprattutto i moderni, designano col nome di filosofia, sotto il quale si trovano del resto riuniti elementi molto eterogenei se non addirittura discordi. Poco importa qui l'intenzione prima che i Greci possono aver voluto racchiudere nella parola filosofia, la quale agli inizi sembra avere compreso per loro, in un modo abbastanza indistinto, ogni conoscenza umana, nei limiti in cui erano in grado di concepirla; noi intendiamo occuparci esclusivamente di ciò che sotto questa denominazione esiste attualmente di fatto. Tuttavia è utile far notare prima di tutto che quando vi fu in Occidente una metafisica vera, si cercò sempre di associarla a considerazioni che dipendevano da punti di vista specifici e contingenti, affinché confluisse con queste in un insieme designato col nome di filosofia; ciò dimostra che i caratteri essenziali della metafisica, con le distinzioni profonde che essi implicano, non furono mai isolati con sufficiente chiarezza. Diremo di più: il fatto di considerare la metafisica un ramo della filosofia, sia ponendola sullo stesso piano di altre relatività, sia anzi definendola, come faceva Aristotele, «filosofia prima», rivela un disconoscimento della sua vera portata e del suo carattere di universalità: il tutto assoluto non può essere una parte di qualcosa, e l'universale non può essere racchiuso o compreso in checchessia. Già solo questo fatto è dunque un segno evidente del carattere incompleto della metafisica occidentale, la quale in fondo si riduce alla sola dottrina di Aristotele e degli scolastici, giacché, escluse le poche considerazioni frammentarie che si possono trovare sparse qua e là, o cose che non sono conosciute in modo sufficientemente sicuro, non si incontra in Occidente, per lo meno a partire dall'antichità classica, nessun'altra dottrina veramente metafisica, sia pure con le restrizioni imposte dalla mescolanza di elementi contingenti, scientifici, teologici o di altra natura; non parleremo degli alessandrini su cui agirono direttamente influenze orientali.

Se consideriamo la filosofia moderna nel suo insieme possiamo dire, in linea generale, che il suo punto di vista non presenta alcuna differenza davvero essenziale rispetto a quello della scienza: è sempre un punto di vista razionale, o almeno che si vuole tale, e ogni conoscenza che si mantiene nell'ambito della ragione, la si definisca filosofica o meno, è una conoscenza di ordine propriamente scientifico; se mira ad essere

qualcos'altro, essa perde di conseguenza ogni valore sia pure relativo, attribuendosi una portata che non può legittimamente avere: è quel che noi chiameremo pseudo-metafisica. D'altronde la distinzione tra sfera filosofica e sfera scientifica è ancor meno giustificata, in quanto la prima comprende tra i suoi molteplici elementi certe scienze che sono specifiche e ristrette quanto le altre, senza alcun carattere che possa differenziarle tanto da accordare loro una posizione privilegiata; scienze simili, come la psicologia o la sociologia per esempio, vengono chiamate filosofiche esclusivamente per effetto di un'abitudine che non si fonda su alcuna ragione logica; e la filosofia ha, tutto sommato, un'unità prettamente fittizia, storica se si vuole, senza che si possa troppo spiegare come mai non si è presa o conservata l'abitudine di includervi allo stesso titolo qualsiasi altra scienza. Del resto scienze che in una certa epoca erano considerate filosofiche, oggi non lo sono più e per uscire da questo insieme mal definito è bastato che si sviluppassero maggiormente, senza tuttavia che la loro natura intrinseca fosse cambiata in nulla; nel fatto che alcune vi permangano ancora si deve vedere solo un vestigio dell'estensione che i Greci operarono originariamente della filosofia, che in effetti comprendeva tutte le scienze.

Ciò detto, risulta evidente che la vera metafisica non può avere maggiori rapporti, né rapporti di natura diversa, per esempio con la psicologia, di quanti ne abbia con la fisica o la fisiologia: queste sono, esattamente allo stesso titolo, scienze della natura, ossia scienze fisiche nel senso originario e generale della parola. A maggior ragione la metafisica non può dipendere in alcun modo da una scienza specifica: pretendere di darle un fondamento psicologico, come vorrebbero certi filosofi che non hanno altra attenuante se non quella di ignorare completamente che cosa essa sia in realtà, significa volere far dipendere l'universale dall'individuale, il principio dalle sue più o meno indirette e lontane conseguenze, e sotto un altro riguardo significa anche approdare fatalmente a una concezione antropomorfica, dunque propriamente antimetafisica. La metafisica deve necessariamente bastare a se stessa, poiché è la sola conoscenza veramente immediata, e non può fondarsi su nessun'altra cosa per il fatto stesso di essere la conoscenza dei principi universali dai quali tutto il resto discende, compresi gli oggetti delle diverse scienze, oggetti che queste isolano da tali principi per considerarli secondo le loro prospettive particolari; e ciò è d'altronde perfettamente legittimo da parte di queste scienze, giacché esse non potrebbero agire in modo diverso e collegare i loro oggetti a principi universali senza uscire dai confini delle proprie sfere. Quest'ultima osservazione prova che nemmeno si deve pensare a fondare direttamente le scienze sulla metafisica: la relatività stessa dei punti di vista costitutivi assicura loro, sotto questo riguardo, una certa autonomia, il cui disconoscimento non può avere altro risultato che di provocare urti proprio dove normalmente non possono verificarsi; un simile errore, che grava su tutta la filosofia moderna, fu inizialmente commesso da Cartesio, che

d'altronde fece solo della pseudo-metafisica e che si interessò ad essa solo come introduzione alla propria fisica, a cui credeva così di dare fondamenti più solidi.

Se ora consideriamo la logica, il caso è un po' diverso da quello delle scienze che abbiamo finora esaminato e che possono tutte definirsi sperimentali, avendo come fondamento i dati dell'osservazione. La logica è di nuovo una scienza specifica, perché consiste essenzialmente nello studio delle condizioni proprie all'intelletto umano; ma ha un legame più diretto con la metafisica perché quelli che si definiscono i principi logici non sono che l'applicazione e la specificazione, in un dato ambito, dei veri principi, che sono di ordine universale; nei loro confronti può dunque essere effettuata una trasposizione simile a quella che abbiamo indicato per la teologia. La stessa osservazione vale del resto allo stesso modo per le matematiche: queste, anche se di una portata ristretta in quanto confinate esclusivamente nell'ambito della quantità, applicano al loro oggetto specifico dei principi relativi che si possono considerare una determinazione immediata in rapporto a certi principi universali. Così la logica e le matematiche sono in tutta la sfera delle scienze quelle che maggiormente presentano rapporti reali con la metafisica; ma, ovviamente, per il fatto stesso che rientrano nella definizione generale della conoscenza scientifica, vale a dire nei confini della ragione e nell'ordine delle concezioni individuali, sono ancora profondissimamente separate dalla metafisica pura. Tale separazione non consente di accordare un valore effettivo a punti di vista che si situano, più o meno, tra la logica e la metafisica, quali le «teorie della conoscenza» che tanta importanza hanno assunto nella filosofia moderna; ridotte a quanto possono contenere di legittimo, queste teorie non sono che pura e semplice logica, e là dove pretendono di andare oltre la logica non sono più che bizzarrie pseudo-metafisiche, destituite della minima consistenza. In una dottrina tradizionale la logica può essere solo un ramo secondario e subordinato della conoscenza, e infatti proprio questo accade sia in Cina che in India; come la cosmologia, studiata anche dal Medioevo occidentale, ma ignorata dalla filosofia moderna, essa non è, tutto sommato, che un'applicazione dei principi metafisici a un punto di vista specifico e in un ambito dato; avremo d'altronde occasione dì riparlarne a proposito delle dottrine indù.

Quello che abbiamo detto sui rapporti tra metafisica e logica potrà alquanto stupire coloro che sono soliti pensare che la logica domini in un certo senso ogni possibile conoscenza, giacché una speculazione di un ordine qualsiasi può essere valida solo a condizione di conformarsi rigorosamente alle sue leggi; tuttavia è evidente che la metafisica, sempre a causa della sua universalità, non può dipendere dalla logica più che da qualsiasi altra scienza, e si potrebbe aggiungere che simile errore deriva dal fatto di non concepire la conoscenza se non nella sfera della ragione. Sennonché occorre distinguere qui tra la metafisica stessa, quale concezione

intellettuale pura, e la sua esposizione ridotta in formula: mentre la prima sfugge nel modo più totale alle limitazioni individuali, dunque alla ragione, la seconda, nella misura in cui è formulabile, non può consistere che in una sorta di traduzione delle verità metafisiche in modo discorsivo e razionale, dato che la costituzione stessa di ogni linguaggio umano non permette che sia altrimenti. La logica, come peraltro le matematiche, è esclusivamente una scienza del ragionamento; l'enunciazione metafisica può assumere un carattere analogo nella forma, ma nella forma soltanto, e se deve allora conformarsi alle leggi della logica, è perché queste stesse leggi hanno un fondamento metafisico essenziale, in mancanza del quale sarebbero prive di valore; ma allo stesso tempo occorre che questa enunciazione, per avere una portata metafisica vera, sia sempre formulata in modo tale da lasciare aperte, come già abbiamo indicato, possibilità di concezione illimitate, allo stesso modo in cui è illimitato il dominio stesso della metafisica.

Quanto alla morale, parlando del punto di vista religioso abbiamo già detto di che cosa si tratti, ma tralasciando quello che si riferisce alla sua concezione propriamente filosofica, in quanto nettamente diversa dalla sua concezione religiosa. In tutta la sfera della filosofia non c'è nulla che sia più relativo e contingente della morale; a dire il vero non è nemmeno più una conoscenza di un ordine più o meno ristretto, bensì semplicemente un insieme di considerazioni più o meno coerenti, il cui scopo e portata possono essere soltanto pratici, sebbene troppo spesso ci si illuda al riguardo. Di fatto si tratta esclusivamente di formulare regole che siano applicabili all'azione umana, e la cui ragione d'essere risiede tutta quanta nell'ordine sociale, perché queste regole non avrebbero senso se gli uomini non vivessero in società formando collettività più o meno organizzate; e per di più le si formula ponendosi da un punto di vista specifico, che invece di essere solo sociale come avviene presso gli orientali, è specificamente morale ed estraneo alla maggior parte dell'umanità. Abbiamo visto come questo punto di vista possa introdursi nelle concezioni religiose tramite il collegamento dell'ordine sociale a una dottrina che abbia subito l'influenza di elementi sentimentali; ma, a parte questo caso, non è troppo chiaro che cosa possa fornirgli una giustificazione. Fuori del punto di vista religioso che dà un senso alla morale, tutto ciò che a quest'ordine si riferisce dovrebbe logicamente ridursi a un insieme di pure e semplici convenzioni, stabilite e osservate all'unico scopo di rendere la vita in società possibile e sopportabile; ma se, riconosciuto francamente questo carattere convenzionale, lo si accettasse, non esisterebbe più morale filosofica. È ancora la sentimentalità che interviene qui e che, al fine di soddisfare le sue esigenze particolari, si sforza di prendere e di far prendere queste convenzioni per quel che non sono: ne consegue uno spiegamento di considerazioni diverse, che ora restano dichiaratamente sentimentali sia nella forma sia nel contenuto, ora si camuffano sotto apparenze più o meno razionali. D'altronde se la morale, come tutto ciò che concerne le

contingenze sociali, varia moltissimo secondo i tempi e i paesi, le teorie morali che compaiono in un dato ambiente, per quanto opposte possano apparire, tendono tutte a giustificare le stesse regole pratiche, che sono sempre quelle che comunemente si osservano in quel medesimo ambiente; ciò dovrebbe bastare a provare che simili teorie sono prive di ogni reale valore, perché costruite da ogni filosofo all'unico scopo di accordare, a cose fatte, la propria condotta e quella dei suoi simili, o almeno di quelli che sono a lui più vicini, alle proprie idee e soprattutto ai propri sentimenti. Si noti che il rifiorire di queste teorie morali si verifica soprattutto in epoche di decadenza intellettuale, indubbiamente perché tale decadenza è correlativa o consecutiva all'espansione del sentimentalismo, e anche perché, dedicandosi così a speculazioni illusorie, si conserva per lo meno l'apparenza del pensiero che manca; questo fenomeno si produsse in modo particolare presso i Greci quando la loro intellettualità ebbe dato, con Aristotele, tutto quel che poteva dare: per le scuole filosofiche posteriori, come gli epicurei e gli stoici, tutto fu subordinato al punto di vista morale, e per questo ebbero successo presso i Romani, per i quali ogni speculazione più elevata sarebbe stata troppo difficilmente accessibile. Lo stesso carattere si riscontra nell'epoca attuale, dove il «moralismo» diventa singolarmente invadente, ma questa volta soprattutto per un declino del pensiero religioso, come ben dimostra il caso del protestantesimo; è del resto naturale che popoli con una mentalità pratica, la cui civiltà è soltanto materiale, tentino di soddisfare le loro aspirazioni sentimentali con questo falso misticismo, che nella morale filosofica trova una delle sue espressioni.

Abbiamo passato in rassegna tutti i rami della filosofia che abbiano un carattere ben definito; ma nel pensiero filosofico vi sono inoltre ogni sorta di elementi piuttosto mal definiti che a rigore non si possono includere in alcuno di questi rami e il cui legame non è costituito da nessuna caratteristica della loro natura, ma soltanto dal fatto di essere raggruppati in una stessa concezione sistematica. Per questo motivo, dopo avere separato in tutto e per tutto la metafisica dalle differenti scienze chiamate filosofiche, bisogna ancora distinguerla, non meno profondamente, dai sistemi filosofici, dei quali una delle ragioni più comuni è, come abbiamo già detto, la pretesa all'originalità intellettuale; l'individualismo che si afferma in tale pretesa è evidentemente contrario allo spirito tradizionale e altrettanto incompatibile con qualsiasi concezione che abbia un'autentica portata metafisica. La metafisica pura esclude il sistema, perché qualsiasi sistema si presenta come una concezione chiusa e angusta, come un insieme più o meno strettamente definito e limitato, ciò che è assolutamente incompatibile con l'universalità della metafisica; e d'altronde un sistema filosofico è sempre il sistema di qualcuno, ossia una costruzione il cui valore non può essere che prettamente individuale. Per di più ogni sistema è necessariamente fondato su premesse specifiche e relative, e si può dire che in definitiva è soltanto lo sviluppo di un'ipotesi, mentre la metafisica, la quale ha un carattere di certezza assoluta,

non può ammettere nulla di ipotetico. Non vogliamo con ciò dire che tutti i sistemi non possono contenere una certa parte di verità in questo o quel punto determinato; ma in quanto sistemi essi sono illegittimi, e alla stessa forma sistematica è inerente la radicale falsità di una simile concezione presa nel suo insieme. A ragione Leibniz diceva che «ogni sistema è vero in quel che afferma e falso in ciò che nega», vale a dire in fondo che è tanto più falso quanto più è strettamente limitato o, il che è lo stesso, più sistematico, giacché una concezione di questo genere approda inevitabilmente alla negazione di tutto quanto è incapace di contenere; sennonché, ad esser giusti, questo dovrebbe applicarsi a Leibniz stesso non meno che agli altri filosofi, dato che anche la sua concezione si presenta come un sistema; tutto ciò che vi si trova di vera metafisica è tratto, del resto, dalla scolastica, e sovente snaturato perché mal compreso. Quanto alla verità di ciò che un sistema afferma, non bisognerebbe vedervi l'espressione di un «eclettismo» qualsivoglia; sarebbe come dire che un sistema è vero in quanto resta aperto su possibilità meno limitate, il che è d'altronde evidente, ma implica per l'appunto la condanna del sistema in quanto tale. La metafisica, proprio perché è al di fuori e al di là delle relatività, le quali appartengono tutte all'ordine individuale, sfugge a ogni sistematizzazione, allo stesso modo e per la stessa ragione per cui non si lascia comprendere in nessuna formula.

Si può ora capire che cosa intendiamo esattamente per pseudo-metafisica: è tutto ciò che, nei sistemi filosofici, si presenta con pretese metafisiche, completamente ingiustificate a causa della stessa forma sistematica, la quale basta da sola a privare considerazioni simili di ogni valore reale. Alcuni dei problemi che il pensiero filosofico si pone abitualmente appaiono anzi privi, non soltanto di ogni importanza, ma di ogni significato; c'è tutta una congerie di questioni che si regge solo su un equivoco, su una confusione di punti di vista, questioni che in fondo esistono unicamente perché sono mal poste e che non avrebbero alcun motivo di porsi veramente; in molti casi basterebbe dunque metterne a fuoco l'enunciato perché scompaiano senz'altro, se la filosofia non avesse al contrario il massimo interesse a conservarle, perché è soprattutto di equivoci che essa vive. Esistono poi altre questioni, appartenenti del resto ai più diversi ordini di idee, che possono aver ragione di porsi, ma il cui enunciato preciso ed esatto comporterebbe una soluzione pressoché immediata, essendo la loro difficoltà assai più verbale che reale; ma se fra tali questioni ve ne sono alcune a cui la loro stessa natura potrebbe conferire un certo valore metafisico, esse lo perdono interamente quando siano incluse in un sistema, giacché non è sufficiente che una questione sia di natura metafisica, bisogna ancora che, riconosciuta tale, sia esaminata e trattata metafisicamente. È infatti evidente che una stessa questione può esser trattata sia da un punto di vista metafisico, sia da qualunque altro punto di vista; così le considerazioni a cui la maggior parte dei filosofi ha creduto

bene di dedicarsi su ogni sorta di cose, possono essere più o meno interessanti in sé, ma non hanno comunque niente di metafisico. È quanto meno deplorevole che la mancanza di precisione, così caratteristica del pensiero occidentale e visibile tanto nelle concezioni come nella loro espressione, mentre consente di discutere all'infinito e a vanvera senza risolvere mai niente, lascia libero il campo a una pletora di ipotesi, che è sicuramente legittimo definire filosofiche, ma che non hanno niente a che spartire con la vera metafisica.

In linea generale, possiamo ancora far notare, a questo proposito, come le questioni che si pongono per così dire incidentalmente, che presentano solo un interesse particolare e momentaneo, quali se ne troverebbero molte nella storia della filosofia moderna, sono per ciò stesso palesemente prive di ogni carattere metafisico, tale carattere non essendo altro che l'universalità; d'altronde questioni simili appartengono di solito alla categoria dei problemi la cui esistenza è del tutto artificiale. Può essere davvero metafisico, torniamo a ripeterlo, soltanto ciò che è assolutamente stabile, permanente, indipendente da tutte le contingenze e in particolare dalle contingenze storiche; è metafisico ciò che non muta, ed è ancora l'universalità della metafisica a costituire la sua unità essenziale – incompatibile sia con la molteplicità dei sistemi filosofici sia con quella dei dogmi religiosi – e quindi la sua immutabilità profonda.

Da ciò che precede discende inoltre che la metafisica non ha alcun rapporto con tutte quelle concezioni che, come l'idealismo, il panteismo, lo spiritualismo, il materialismo, portano appunto il carattere sistematico del pensiero filosofico occidentale; e questa osservazione è tanto più opportuna qui in quanto una delle manie condivise dagli orientalisti è di volere ad ogni costo far rientrare il pensiero orientale in questi schemi ristretti, che non gli si addicono affatto; in seguito dovremo segnalare in modo speciale l'abuso che si fa di queste vane etichette, o per lo meno di qualcuna di esse. Su un solo punto vogliamo insistere per il momento: la disputa fra lo spiritualismo e il materialismo, attorno alla quale ruota quasi tutto il pensiero filosofico da Cartesio in poi, non tocca per nulla la metafisica pura; si tratta del resto di un esempio di quelle questioni transitorie a cui abbiamo appena accennato. Effettivamente la dualità «spirito-materia» non si era mai posta come assoluta e irriducibile prima della concezione cartesiana; gli antichi, in particolare i Greci, non possedevano nemmeno la nozione di «materia» nel senso moderno della parola, così come non la possiede tuttora la maggior parte degli orientali: in sanscrito non esiste una parola che corrisponda sia pure remotamente a questa nozione. L'idea di una dualità di questo genere ha l'unico merito di rappresentare abbastanza bene l'apparenza esteriore delle cose; ma appunto perché si ferma alle apparenze è del tutto superficiale, e, ponendosi da un punto di vista specifico, meramente individuale, diventa negatrice di ogni metafisica, non appena si voglia attribuirle un valore assoluto affermando l'irriducibilità dei suoi due termini,

affermazione in cui risiede il dualismo propriamente detto. D'altra parte, in questa opposizione di spirito e materia, non si deve vedere altro che un caso particolarissimo di dualismo, poiché i due termini dell'opposizione potrebbero essere del tutto diversi da questi due principi relativi, e sarebbe possibile esaminare nello stesso modo, secondo altre determinazioni più o meno specifiche, una indefinità di coppie di termini correlativi differenti da quella che abbiamo esaminato. In via del tutto generale, il carattere distintivo del dualismo è di arrestarsi a un'opposizione tra due termini più o meno particolari, opposizione che senz'altro esiste realmente da un certo punto di vista e costituisce la parte di verità contenuta nel dualismo; ma dichiarando questa opposizione irriducibile e assoluta, mentre invece è del tutto relativa e contingente, esso si impedisce di andare oltre i due termini che ha posto uno di fronte all'altro, e così si ritrova limitato da ciò che costituisce il suo carattere di sistema. Se non si accetta questa limitazione e si vuole risolvere l'opposizione su cui il dualismo si arrocca ostinatamente, potranno presentarsi soluzioni diverse; e in effetti ne troviamo anzitutto due nei sistemi filosofici che possiamo classificare sotto la denominazione comune di monismo. Si può dire che il monismo è caratterizzato essenzialmente dal fatto che, non ammettendo l'irriducibilità assoluta e volendo superare l'opposizione apparente, crede di riuscirci riducendo uno dei due termini all'altro; se, in particolare, si tratta dell'opposizione di spirito e materia, si avrà da una parte il monismo spiritualista, il quale pretende di ridurre la materia a spirito, e dall'altra il monismo materialista, che pretende al contrario di ridurre lo spirito a materia. Il monismo, qualunque esso sia, ha ragione di ammettere che non vi è opposizione assoluta, perché così facendo risulta meno strettamente limitato del dualismo, e almeno costituisce uno sforzo per penetrare maggiormente il fondo delle cose; ma gli accade quasi fatalmente di cadere in un altro difetto, e di trascurare completamente, se non di negare, l'opposizione che, pur essendo solo un'apparenza, merita nondimeno di essere considerata come tale; anche qui è l'esclusività del sistema a costituire il suo primo difetto. D'altronde, volendo ridurre direttamente uno dei due termini all'altro non si esce mai completamente dall'alternativa posta dal dualismo, poiché non si considera niente che esuli dai due termini che esso ha posto come suoi principi fondamentali; anzi sarebbe opportuno chiedersi se, questi due termini essendo correlativi, l'uno abbia ancora la propria ragione d'essere senza l'altro, se è logico conservare l'uno dato che si sopprime l'altro. Inoltre, ci si trova così di fronte a due soluzioni che in fondo sono assai più equivalenti di quanto non appaiano in superficie: che il monismo spiritualista affermi che tutto è spirito, e il monismo materialista che tutto è materia, ha insomma ben poca importanza, tanto più che ciascuno si trova costretto ad attribuire al principio che mantiene le proprietà più essenziali del principio che sopprime. Si comprenderà come, su simile terreno, la discussione tra spiritualisti e materialisti debba degenerare molto

rapidamente in un semplice conflitto di parole; in realtà le due opposte soluzioni moniste sono solo le due facce di una duplice soluzione, peraltro del tutto insufficiente. È a questo punto che un'altra soluzione deve intervenire; ma, mentre col dualismo e il monismo avevamo a che fare solo con due tipi di concezioni sistematiche e di ordine semplicemente filosofico, ora si tratterà di una dottrina che al contrario si pone da un punto di vista metafisico e quindi non ha ricevuto alcuna denominazione nella filosofia occidentale, che non può che ignorarla. Designeremo questa dottrina come il «non-dualismo», o meglio ancora come la «dottrina della non-dualità», volendo tradurre nel modo più esatto possibile il termine sanscrito *adwaita-vâda*, il quale non ha equivalente usuale in alcuna lingua europea; la prima di queste due espressioni ha il vantaggio di essere più breve della seconda, e per questo la adotteremo volentieri, ma tuttavia ha l'inconveniente della terminazione «ismo» la quale, nel linguaggio filosofico, è di solito connessa con la denominazione dei sistemi; si potrebbe dire, è vero, che bisogna far gravare la negazione sull'intera parola «dualismo», terminazione inclusa, con ciò intendendo che la negazione deve appunto applicarsi al dualismo in quanto concezione sistematica. Pur non ammettendo, come il monismo, alcuna irriducibilità assoluta, il «non-dualismo» ne differisce profondamente perché non pretende affatto che uno dei due termini sia puramente e semplicemente riducibile all'altro; esso li considera entrambi simultaneamente nell'unità di un principio comune, di ordine più universale, e in cui sono ugualmente contenuti, non più come opposti, propriamente parlando, ma come complementari, tramite una sorta di polarizzazione che non modifica in nulla l'unità essenziale del principio comune. In tal modo l'intervento del punto di vista metafisico ha come effetto di risolvere in modo immediato l'opposizione apparente, ed esso solo consente del resto di farlo davvero, là dove il punto di vista filosofico mostrava la sua impotenza; e quel che è vero per la distinzione spirito-materia lo è ugualmente per qualsiasi altra distinzione tra tutte quelle che in modo analogo si potrebbero stabilire fra aspetti più o meno specifici dell'essere, e che sono una moltitudine indefinita. Se d'altronde è possibile considerare simultaneamente tutta questa indefinità delle distinzioni che sono così possibili, e che sono tutte ugualmente vere e legittime dai loro punti di vista rispettivi, è perché non si è più prigionieri di una sistematizzazione limitata a una di queste distinzioni, escludendo tutte le altre; e così il «non-dualismo» è l'unico tipo di dottrina che sia consono all'universalità della metafisica. I diversi sistemi filosofici possono in generale richiamarsi, per l'uno o l'altro aspetto, sia al dualismo sia al monismo; ma il solo «non-dualismo», di cui abbiamo indicato il principio, è in grado di oltrepassare immensamente la portata di ogni filosofia, perché esso solo è propriamente e puramente metafisico nella sua essenza, o, in altri termini, è espressione del carattere più essenziale e fondamentale della metafisica stessa.

Se abbiamo creduto necessario soffermarci così a lungo su queste considerazioni, è in ragione dell'ignoranza che di solito predomina in Occidente su tutto ciò che riguarda la vera metafisica, e anche perché esse hanno un rapporto affatto diretto con il nostro argomento, qualunque cosa possa sembrare a certuni, poiché il centro unico di tutte le dottrine dell'Oriente è la metafisica, al punto che nulla si può comprendere di esse se prima non si sia acquisita, su ciò che è la metafisica, una nozione che ci permetta almeno di evitare ogni possibile confusione. Mettendo in rilievo tutta la differenza che separa un pensiero metafisico da un pensiero filosofico, abbiamo mostrato come i problemi classici della filosofia, anche quelli da essa considerati i più generali, non occupino rigorosamente alcun posto rispetto alla metafisica pura: la trasposizione, il cui effetto è d'altronde di mettere in luce il senso profondo di talune verità, fa svanire questi pretesi problemi, ciò che precisamente mostra come essi non abbiano alcun significato profondo. D'altra parte questa disamina ci ha fornito il pretesto per accennare al significato della «non-dualità», la cui comprensione, essenziale per ogni metafisica, non lo è meno per l'interpretazione più particolare delle dottrine indù; ciò è del resto ovvio, dal momento che queste dottrine sono di essenza puramente metafisica.

Aggiungeremo ancora un'osservazione la cui importanza è capitale: non soltanto la metafisica non può essere limitata dalla considerazione di una qualunque dualità di aspetti complementari dell'essere, si tratti di aspetti molto specifici come lo spirito e la materia, o al contrario di aspetti quanto mai universali, come quelli che si possono designare con i termini «essenza» e «sostanza», ma nemmeno può essere limitata dalla concezione dell'essere puro in tutta la sua universalità, perché non deve esserlo assolutamente da nulla. Non si può, come fece Aristotele, definire in modo esclusivo la metafisica come «conoscenza dell'essere»: tale è propriamente l'ontologia, che è indubbiamente di competenza della metafisica, ma non per questo costituisce tutta la metafisica; e questa è la ragione per cui ciò che vi fu di metafisico in Occidente è sempre rimasto incompleto e insufficiente, così come del resto per un altro aspetto che indicheremo più avanti. L'essere non è veramente il più universale di tutti i principi, cosa che invece sarebbe necessaria perché la metafisica si riducesse all'ontologia, e questo perché, pur essendo la più primordiale di tutte le determinazioni possibili, nondimeno esso resta una determinazione, e ogni determinazione è una limitazione, alla quale il punto di vista metafisico non può arrestarsi. D'altronde un principio è evidentemente tanto meno universale quanto più è determinato, e quindi più relativo; in un modo per così dire matematico, si può affermare che un «più» determinativo equivale a un «meno» metafisico. Questa indeterminazione assoluta dei principi più universali, quindi di quelli che devono essere considerati prima di tutti gli altri, è causa di difficoltà abbastanza serie, non nella concezione, salvo forse per coloro che non ci sono abituati, ma almeno nell'esposizione delle dottrine metafisiche, e

spesso obbliga a servirsi esclusivamente di espressioni che nella loro forma esteriore sono puramente negative. Così, per esempio, l'idea dell'Infinito, che è in realtà la più positiva di tutte, poiché l'Infinito non può essere che il tutto assoluto, ciò che non essendo limitato da nulla nulla lascia fuori di sé, quest'idea, dicevamo, può essere espressa solo da un termine di forma negativa, perché nel linguaggio ogni affermazione diretta è necessariamente l'affermazione di qualcosa, ovvero un'affermazione particolare e determinata; ma la negazione di una determinazione o di una limitazione è propriamente la negazione di una negazione, dunque un'affermazione reale, così che la negazione di ogni determinazione equivale in fondo all'affermazione assoluta e totale. Quel che diciamo dell'idea dell'Infinito potrebbe applicarsi parimenti a molte altre nozioni metafisiche di estrema importanza, ma questo esempio è sufficiente per quanto ci proponiamo di far capire qui; e del resto non bisogna mai dimenticare che la metafisica pura è di per sé assolutamente indipendente da tutte le terminologie più o meno imperfette con cui cerchiamo di rivestirla per renderla più accessibile alla nostra comprensione.

9. Esoterismo ed exoterismo

Abbiamo incidentalmente accennato, nel corso delle considerazioni preliminari, alla distinzione, del resto abbastanza generalmente nota, che esistette in alcune, se non in tutte le scuole filosofiche dell'antica Grecia; la distinzione cioè tra due aspetti di una stessa dottrina, uno più interno e l'altro più esterno: è questo tutto il significato letterale dei due termini. L'exoterismo, che comprendeva ciò che era più elementare, più facilmente comprensibile, e di conseguenza tale da poter essere reso più accessibile a tutti, era il solo che si esprimesse nell'insegnamento scritto, quale ci è pervenuto più o meno completamente; l'esoterismo, più approfondito e di un ordine più elevato, e come tale diretto ai soli discepoli regolari della scuola, preparati in modo specifico per capirlo, era oggetto di un insegnamento esclusivamente orale, sulla cui natura, evidentemente, non si sono potuti conservare dati molto precisi. D'altronde deve essere ben chiaro che, trattandosi di una stessa dottrina sotto due aspetti differenti, e come a due livelli di insegnamento, tali aspetti non potevano in alcun modo essere opposti o contraddittori, ma dovevano piuttosto essere complementari: l'esoterismo sviluppava e completava, dandogli un senso più profondo (che nell'exoterismo era contenuto per così dire solo virtualmente), quanto l'exoterismo esponeva in forma troppo vaga, troppo semplificata e talvolta più o meno simbolica, quantunque il simbolo assunse troppo spesso per i Greci quell'aspetto prettamente letterario e poetico che lo fece degenerare in semplice allegoria. Naturalmente l'esoterismo poteva, nella stessa scuola, suddividersi a sua volta in parecchi gradi di insegnamento più o meno profondi, dato che i discepoli passavano successivamente dall'uno all'altro secondo la loro preparazione e potevano arrivare più o meno lontano a misura delle loro attitudini intellettuali; ma finisce pressappoco qui tutto ciò che in proposito possiamo dire con sicurezza.

Questa distinzione tra esoterismo ed exoterismo non si è punto mantenuta nella filosofia moderna, la quale in fondo non è davvero niente di più di ciò che esteriormente è, e per le cose che ha da insegnare non le occorre certo alcun esoterismo, giacché tutto quanto è veramente profondo sfugge completamente alla sua angusta prospettiva. Ci si deve ora chiedere se tale concezione di due aspetti complementari di una dottrina fosse peculiare della Grecia; a dire il vero, ci sarebbe da stupirsi se una divisione, che può sembrare abbastanza naturale nel suo principio, fosse rimasta tanto

eccezionale, e infatti così non è. Innanzitutto, si potrebbero trovare in Occidente, fin dall'antichità, delle scuole generalmente molto chiuse, quindi abbastanza mal conosciute e del resto non filosofiche; le loro dottrine si esprimevano all'esterno soltanto sotto il velo di certi simboli che dovevano sembrare oscurissimi a quanti non ne possedessero la chiave; e questa chiave veniva data soltanto agli aderenti che avevano preso determinati impegni e la cui discrezione, insieme con la loro capacità intellettuale, era stata sufficientemente provata. Questo caso, il quale implica manifestamente che doveva trattarsi di dottrine abbastanza profonde da essere del tutto estranee alla mentalità comune, sembra essere stato frequente soprattutto nel Medioevo, ed è una delle ragioni per cui bisogna sempre fare delle riserve, parlando dell'intellettualità di questa epoca, su quanto poté esistere oltre a ciò che conosciamo in modo sicuro; è evidente infatti che, qui come nell'esoterismo greco, molte cose si sono dovute perdere perché non sono mai state insegnate se non oralmente, il che spiega anche, come già indicammo, la perdita pressoché totale della dottrina druidica. Tra le scuole sunnominate possiamo ricordare a mo' d'esempio gli alchimisti, la dottrina dei quali era di ordine soprattutto cosmologico; ma del resto la cosmologia deve sempre avere come fondamento un certo insieme più o meno esteso di concezioni metafisiche. Si potrebbe dire che i simboli contenuti negli scritti alchimistici formino in questo caso l'exoterismo, mentre la loro interpretazione riservata costituiva l'esoterismo; ma la parte dell'exoterismo è allora ridottissima, e addirittura, giacché esso non ha altra ragione d'essere che in rapporto e in vista dell'esoterismo, ci si può chiedere se convenga ancora applicare questi due termini. Esoterismo ed exoterismo sono infatti essenzialmente correlativi, come indica la forma comparativa delle due parole, cosicché dove non vi è exoterismo non è nemmeno più opportuno parlare di esoterismo; quest'ultima designazione, se si vuole conservarle il senso proprio, non può dunque servire a designare indistintamente ogni dottrina chiusa, ad uso esclusivo di una élite intellettuale.

Si potrebbe indubbiamente individuare, ma in un'accezione molto più vasta, un esoterismo e un exoterismo in una qualunque dottrina, in quanto vi si distingue la concezione e l'espressione, la prima essendo tutta interna, mentre la seconda non è che la sua esteriorizzazione; così, a rigore, ma allontanandosi dal senso abituale, si può dire che la concezione rappresenta l'esoterismo e l'espressione l'exoterismo, e ciò in un modo necessario, che risulta dalla natura stessa delle cose. Se così la intendiamo, in ogni dottrina metafisica c'è qualcosa che sarà sempre esoterico, ed è la parte di inesprimibile che comporta essenzialmente, come abbiamo spiegato, ogni concezione realmente metafisica; è qualcosa che ognuno può concepire solo da se stesso, con l'aiuto delle parole e dei simboli che alla sua concezione servono semplicemente da punto di appoggio, e la sua comprensione della dottrina sarà più o meno completa e profonda a seconda di quanto avrà effettivamente concepito quella parte di inesprimibile. Anche in dottrine di

un altro ordine, la cui portata non si spinge fino a ciò che è veramente e assolutamente inesprimibile, e che è il «mistero» nel senso etimologico della parola, è altrettanto certo che l'espressione non è mai del tutto adeguata alla concezione, sicché vi si produce comunque, sebbene in misura minore, qualcosa di analogo: chi capisce veramente è sempre chi sa vedere oltre le parole, e si potrebbe dire che lo «spirito» di una qualsiasi dottrina è di natura esoterica, mentre la sua «lettera» è di natura exoterica. Ciò si applicherebbe in special modo a tutti i testi tradizionali, i quali molto spesso, del resto, hanno una pluralità di significati più o meno profondi che corrispondono ad altrettante prospettive differenti; ma invece di cercare di penetrare questi significati, si preferisce di solito dedicarsi a futili ricerche d'esegesi e di «critica dei testi», secondo i metodi laboriosamente istituiti dalla più moderna erudizione, e questo lavoro, per quanto fastidioso sia e per quanta pazienza richieda, è molto più facile dell'altro, perché almeno è alla portata di tutte le intelligenze.

Un notevole esempio della pluralità dei significati ci è offerto dall'interpretazione dei caratteri ideografici che costituiscono la scrittura cinese: tutti i significati di cui tali caratteri sono suscettibili possono raggrupparsi intorno a tre principali, che corrispondono ai tre gradi fondamentali della conoscenza, e di cui il primo è di ordine sensibile, il secondo di ordine razionale, il terzo di ordine intellettuale puro o metafisico; così, per limitarci a un caso semplicissimo, uno stesso carattere potrà essere usato analogicamente per designare al tempo stesso il sole, la luce, e la verità, mentre soltanto la natura del contesto permetterà di riconoscere, per ogni applicazione, quale delle tre accezioni converrà adottare; da qui i molteplici errori dei traduttori occidentali. Si deve quindi capire come lo studio degli ideogrammi, la cui portata sfugge completamente agli europei, possa servire di base a un vero insegnamento integrale, permettendo di sviluppare e coordinare tutte le possibili concezioni in tutti gli ordini; questo studio potrà dunque essere adottato, da punti di vista diversi, a tutti i gradi di insegnamento, dal più elementare al più elevato, dando luogo ogni volta a nuove possibilità di concezione, ed è questo uno strumento che si addice straordinariamente all'esposizione di una dottrina tradizionale.

Torniamo ora al problema se la distinzione tra esoterismo ed exoterismo, intesa stavolta nel suo senso proprio, possa applicarsi alle dottrine orientali. Innanzitutto, nell'islamismo, la tradizione è di duplice essenza, religiosa e metafisica, come abbiamo già detto; si può definire esattamente exoterico l'aspetto religioso della dottrina, che infatti è il più esterno e alla portata di tutti, ed esoterico il suo aspetto metafisico, che ne forma il senso profondo ed è d'altronde considerato la dottrina dell'élite; tale distinzione conserva davvero il suo significato proprio, perché queste sono le due facce di una sola e stessa dottrina. Bisogna osservare in proposito che qualcosa di analogo si ha nell'ebraismo, dove l'esoterismo è costituito da ciò che porta il nome di Cabala, termine il cui significato

primitivo non è nient'altro che quello di «tradizione» e che si applica allo studio dei significati più profondi dei testi sacri, mentre la dottrina exoterica o volgare si ferma al loro significato più esterno e letterale; sennonché la Cabala è in generale meno puramente metafisica dell'esoterismo musulmano, e subisce ancora in qualche misura l'influenza del punto di vista propriamente religioso, in ciò comparabile alla parte metafisica della dottrina scolastica, insufficientemente svincolata dalle considerazioni teologiche. Nell'islamismo, invece, la distinzione delle due prospettive è quasi sempre nettissima; qui meglio che altrove, tale distinzione permette di osservare, attraverso i rapporti tra exoterismo ed esoterismo, come le concezioni teologiche ricevano, con la trasposizione metafisica, un senso profondo.

Quanto alle dottrine più orientali, la distinzione tra esoterismo ed exoterismo non può più applicarsi allo stesso modo, e addirittura, in certi casi, non può applicarsi del tutto. Indubbiamente, per ciò che riguarda la Cina, si potrebbe dire che la tradizione sociale, comune a tutti, si presenta come exoterica mentre la tradizione metafisica, dottrina dell'élite, è, come tale, esoterica. Tuttavia, ciò sarebbe rigorosamente esatto solo a condizione di considerare queste due dottrine in rapporto alla tradizione primordiale, dalla quale entrambe derivano; ma, nonostante questa fonte comune, esse sono invero troppo nettamente separate perché si possa considerarle soltanto le due facce di una stessa dottrina, cosa che è necessaria perché si possa propriamente parlare di esoterismo ed exoterismo. Tale separazione si spiega in parte con l'assenza di quella specie di ambito misto a cui dà origine il punto di vista religioso, in cui si uniscono, nella misura in cui ne sono suscettibili, il punto di vista intellettuale e il punto di vista sociale, a detrimento della purezza del primo; ma non sempre questa assenza ha conseguenze così marcate, come mostra l'esempio dell'India, dove, pur non esistendo niente di propriamente religioso, le branche della tradizione formano tuttavia un insieme unico e indivisibile.

Precisamente dell'India ci rimane ora da parlare, e proprio qui è meno possibile trovare una distinzione come quella tra esoterismo ed exoterismo, perché la tradizione ha di fatto troppa unità per presentarsi, non soltanto in due corpi di dottrina separati, ma anche sotto due aspetti complementari di questo genere. Tutto ciò che si può effettivamente distinguere sono la dottrina essenziale, la quale è puramente metafisica, e le sue applicazioni di ordini diversi, che costituiscono altrettanti rami secondari rispetto ad essa; ma è evidente che non si tratta affatto della distinzione di cui parliamo. La stessa dottrina metafisica non offre altro esoterismo se non quello che può trovarvisi nel senso più ampio che abbiamo menzionato e che è naturale e inevitabile in ogni dottrina di questo ordine: tutti possono essere ammessi a ricevere l'insegnamento in tutti i suoi gradi, purché siano intellettualmente qualificati per trarne un beneficio effettivo; parliamo, beninteso, soltanto dell'ammissione a tutti i gradi dell'insegnamento, ma non a tutte le funzioni,

per le quali altre qualifiche possono essere richieste; ma, necessariamente, fra tutti coloro che ricevono lo stesso insegnamento dottrinale, così come fra coloro che leggono un medesimo testo, ciascuno lo capisce e lo assimila più o meno completamente, più o meno profondamente, a seconda dell'estensione delle proprie possibilità intellettuali. Per conseguenza è del tutto improprio parlare di «brâhmanesimo esoterico», come taluno ha voluto fare, applicando questa denominazione specialmente all'insegnamento contenuto nelle *Upanishad*; vero è che altri, parlando a loro volta di «buddhismo esoterico», hanno fatto ancor peggio, presentando sotto tale etichetta solo concezioni eminentemente fantasiose, che non appartengono né al buddhismo autentico né ad alcun vero esoterismo.

In un manuale di storia delle religioni che abbiamo già menzionato e dove del resto, pur distinguendosi per lo spirito con cui è stato scritto, si ritrovano molte delle confusioni correnti in opere simili, principalmente quella che consiste nel trattare come religiose cose che in realtà non lo sono affatto, abbiamo trovato in proposito l'osservazione seguente: «Un pensiero indiano trova di rado l'equivalente esatto fuori dell'India; o, per parlare con minor pretesa, modi di vedere le cose che altrove sono esoterici, individuali, straordinari, nel brâhmanesimo e in India sono comuni, generali, normali»[7]. In fondo ciò è vero, ma con qualche riserva, perché non si possono dire individuali, né in India né altrove, concezioni che, essendo di ordine metafisico, sono al contrario essenzialmente sovraindividuali; d'altra parte queste concezioni trovano il loro equivalente, benché sotto forme diverse, ovunque esista una dottrina davvero metafisica, ossia in tutto l'Oriente, e soltanto in Occidente non esiste di fatto nulla che, nemmeno lontanamente, corrisponda loro. È vero che concezioni di questo ordine da nessuna parte sono così generalmente diffuse quanto in India, perché altrove non si trovano popoli che abbiano così generalmente allo stesso grado le attitudini richieste, benché esse siano frequenti presso tutti gli orientali e particolarmente i Cinesi, presso i quali la tradizione metafisica ha conservato ciò nonostante un carattere molto più chiuso. Quel che in India ha dovuto maggiormente contribuire allo sviluppo di una simile mentalità, è il carattere puramente tradizionale dell'unità indù: a tale unità non si può partecipare realmente se non in quanto si assimila la tradizione, e poiché tale tradizione è di essenza metafisica, si potrebbe dire che, se ogni indù è per natura metafisico, è perché deve esserlo in qualche modo per definizione.

---

[7] *Christus*, cap. VII, p. 359, nota.

10. La realizzazione metafisica

Indicando i caratteri essenziali della metafisica abbiamo detto che essa è una conoscenza intuitiva, vale a dire immediata, che quindi si oppone alla conoscenza discorsiva e mediata dell'ordine razionale. L'intuizione intellettuale è anzi ancor più immediata dell'intuizione sensibile, perché è al di là della distinzione di soggetto e oggetto che quest'ultima conserva; essa è il veicolo della conoscenza e insieme la conoscenza stessa, e in essa il soggetto e l'oggetto, si unificano e si identificano. D'altra parte ogni conoscenza merita veramente questo nome solo in quanto produce una identificazione simile, che, però, in tutti gli altri casi rimane incompleta e imperfetta; in altri termini, non è vera conoscenza se non quella che partecipa in misura più o meno completa della natura della conoscenza intellettuale pura, che è la conoscenza per antonomasia. Ogni altra conoscenza, essendo più o meno indiretta, non ha insomma che un valore simbolico o rappresentativo; non è vera ed effettiva conoscenza se non quella che ci permette di penetrare la natura stessa delle cose, e se questo può già parzialmente avvenire nei gradi inferiori della conoscenza, solo nella conoscenza metafisica essa è pienamente e interamente realizzabile.

La conseguenza immediata di ciò è che conoscere ed essere sono in fondo un'unica e stessa cosa; si può dire che rappresentano due aspetti inseparabili di un'unica realtà, aspetti che non si possono neppure più distinguere realmente là dove tutto è «senza dualità». È quanto basta a rendere completamente inani tutte le «teorie della conoscenza» con pretese pseudo-metafisiche, che occupano un posto così importante nella filosofia occidentale moderna e anzi talvolta tendono, come ad esempio in Kant, ad assorbire tutto il resto o almeno a subordinarlo a sé; l'unica ragione d'essere di teorie siffatte risiede in un atteggiamento comune a quasi tutti i filosofi moderni, e del resto originato dal dualismo cartesiano, atteggiamento che consiste nell'opporre artificialmente il conoscere all'essere, con ciò negando ogni vera metafisica. Questa filosofia giunge così a sostituire la «teoria della conoscenza» alla conoscenza stessa, e vi è qui, per parte sua, una vera confessione di impotenza; in proposito, niente è più tipico della seguente affermazione di Kant: «La maggiore e forse l'unica utilità di ogni filosofia della ragion pura è, dopo tutto, esclusivamente negativa, poiché essa è, non già uno strumento per ampliare la conoscenza, bensì una disciplina per

limitarla»[8]. Forse che simili parole non si riducono semplicemente ad affermare che l'unica pretesa dei filosofi deve essere quella di imporre a tutti gli angusti confini del loro intelletto? D'altronde è questo l'inevitabile risultato dello schematismo che è, lo ribadiamo, antimetafisico al massimo grado.

La metafisica afferma l'identità fondamentale del conoscere e dell'essere, che solo coloro che ignorano i suoi principi più elementari possono mettere in dubbio; e poiché tale identità è per sua essenza inerente alla natura stessa dell'intuizione intellettuale, essa non soltanto l'afferma, ma la realizza. Questo è vero almeno per la metafisica integrale; ma bisogna aggiungere che tutto ciò che di metafisico si è avuto in Occidente, sotto questo riguardo, sembra essere rimasto sempre incompleto. Eppure Aristotele formulò nettamente in linea di principio l'identificazione per mezzo della conoscenza, dichiarando espressamente che «l'anima è tutto ciò che conosce»[9]; ma sembra che né lui né i suoi continuatori abbiano mai attribuito a tale affermazione il suo reale valore, traendone tutte le conseguenze che essa comporta, sicché per loro rimase un che di puramente teorico. È certo meglio di niente, ma ancora non basta, e questa metafisica occidentale ci sembra due volte incompleta: lo è già teoricamente, in quanto non si spinge oltre l'essere, come abbiamo spiegato prima, e d'altra parte considera le cose, nella misura in cui le considera, in modo soltanto teorico; la teoria, vi si afferma, basta a se stessa e costituisce il proprio fine, mentre invece, normalmente, dovrebbe essere solo una preparazione, del resto indispensabile, in vista di una corrispondente realizzazione.

Occorre fare qui un'osservazione sul modo in cui usiamo il termine «teoria»: etimologicamente il suo significato primo è quello di «contemplazione», e se così fosse inteso si potrebbe dire che l'intera metafisica, con la realizzazione che implica, è la «teoria» per eccellenza; sennonché l'uso ha attribuito alla parola un'accezione alquanto diversa, e soprattutto assai più ristretta. Innanzitutto è invalsa l'abitudine di opporre «teoria» a «pratica», e nel suo significato primitivo tale opposizione, essendo propria della contemplazione e dell'azione, sarebbe ancora giustificata, poiché la metafisica è essenzialmente oltre il campo dell'azione, che è proprio delle contingenze individuali; ma la mente occidentale, volta quasi solo all'azione e incapace di concepire una realizzazione all'infuori di essa, è giunta a opporre genericamente teoria a realizzazione. Di fatto, dunque, accettiamo quest'ultima opposizione per non allontanarci dall'uso acquisito e per evitare le confusioni che potrebbero insorgere quando si separano le parole dal senso che, a torto o a ragione, si è abituati ad attribuire loro; tuttavia non giungeremo al punto di definire «pratica» la realizzazione metafisica, perché questa parola è rimasta inseparabile, nel

---

[8] *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Hartenstein, p. 256.

[9] *De anima*.

linguaggio corrente, dall'idea d'azione che esprimeva in origine e che non può in alcun modo applicarsi qui.

In ogni dottrina che sia metafisicamente completa, come lo sono le dottrine orientali, la teoria è sempre accompagnata o seguita da una realizzazione effettiva, della quale essa non è che la base necessaria: nessuna realizzazione può essere affrontata senza una sufficiente preparazione teorica, ma l'intera teoria è ordinata in vista della realizzazione, come il mezzo in vista del fine, e questa prospettiva è supposta, almeno implicitamente, persino nell'espressione esteriore della dottrina. D'altra parte la realizzazione effettiva può avere, oltre che la preparazione teorica e dopo di essa, altri mezzi di un ordine molto diverso, ma che a loro volta sono destinati a fornirle esclusivamente un supporto o un punto di partenza, mezzi che insomma hanno una semplice funzione di «coadiuvanti», qualunque sia peraltro la loro importanza di fatto: è questa, in modo particolare, la ragione d'essere dei riti che hanno un carattere e una portata propriamente metafisici, di cui abbiamo segnalato l'esistenza. Tuttavia, a differenza della preparazione teorica, tali riti non vengono mai considerati mezzi indispensabili; sono accessori e non essenziali, e la tradizione indù, dove comunque hanno un posto importante, è affatto esplicita al riguardo; ma nondimeno, per la loro efficacia propria, possono facilitare molto la realizzazione metafisica, vale a dire la trasformazione di quella conoscenza virtuale, che è la semplice teoria, in conoscenza effettiva.

Certo queste considerazioni possono sembrare quanto mai strane a degli occidentali, che non hanno mai neppure considerato la possibilità di qualcosa del genere; eppure, a dire il vero, in Occidente si potrebbe trovare in ciò che chiameremo la realizzazione mistica un'analogia parziale, sebbene abbastanza lontana, con la realizzazione metafisica. Intendiamo dire che negli stati mistici, nel senso teologico della parola, c'è alcunché di effettivo, che fa di essi qualcosa di più di una conoscenza puramente teorica, benché una realizzazione di questo ordine sia sempre forzatamente limitata. Non uscendo dal modo propriamente religioso non si esce neppure dall'ambito individuale; gli stati mistici non hanno nulla di sovraindividuale, non implicano che un'estensione più o meno indefinita delle sole possibilità individuali, le quali del resto vanno incomparabilmente più lontano di quanto generalmente non si pensi e soprattutto di quanto gli psicologi non siano in grado di concepire, pur con tutto quel che si sforzano di includere nel loro «subcosciente». Questa realizzazione non può avere una portata universale o metafisica, e resta sempre soggetta all'influenza di elementi individuali, principalmente di ordine sentimentale; è questo il carattere stesso del punto di vista religioso, ma qui ancor più accentuato che altrove, come abbiamo già fatto notare, ed è anche al tempo stesso quel che conferisce agli stati mistici l'aspetto di «passività» abbastanza generalmente riconosciuto, senza contare che la confusione dei due ordini intellettuale e sentimentale genera spesso illusioni. Infine è necessario notare che questa

realizzazione, sempre frammentaria e raramente ordinata, non suppone una preparazione teorica: i riti religiosi vi hanno quella funzione di «coadiuvanti» che altrove hanno i riti metafisici, ma essa è di per sé indipendente dalla teoria religiosa rappresentata dalla teologia; ciò non impedisce che i mistici in possesso di qualche nozione teologica si risparmino, a differenza di quelli che ne sono privi, molti errori e siano più capaci di controllare in una certa misura la propria immaginazione e sentimentalità. Così com'è, la realizzazione mistica, o realizzazione in modo religioso, pur con le sue limitazioni fondamentali, è la sola che sia conosciuta nel mondo occidentale; e possiamo ancora dire, come poco fa, che è senz'altro meglio di niente, quantunque sia ancora lontanissima dalla vera realizzazione metafisica.

Abbiamo voluto precisare questo punto di vista della realizzazione metafisica perché è essenziale al pensiero orientale, e peraltro comune alle tre grandi civiltà di cui abbiamo parlato. Non vogliamo però dilungarci troppo in questa trattazione, la quale deve necessariamente rimanere piuttosto elementare; lo esamineremo dunque, per quanto concerne specialmente l'India, solo in quanto sarà strettamente indispensabile, perché questo punto di vista è probabilmente il più difficile da capire per la maggioranza degli occidentali. Inoltre bisogna dire che, se la teoria si può sempre esporre senza riserve, o almeno con la sola riserva di quanto è veramente inesprimibile, non così avviene per quel che riguarda la realizzazione.

III
Le dottrine indù

1. Significato esatto della parola «indù»

Tutto quanto è stato detto finora potrebbe servire d'introduzione generale allo studio di tutte le dottrine orientali; quanto diremo ora riguarderà più in particolare le dottrine indù, adeguate specialmente a modi di pensiero che, pur possedendo le caratteristiche comuni al pensiero orientale nel suo insieme, presentano inoltre dei tratti distintivi, a cui corrispondono differenze formali, anche là dove la sostanza è rigorosamente identica a quella delle altre tradizioni, come sempre avviene, per le ragioni che abbiamo indicato, quando si tratta di metafisica pura. In questa parte della nostra esposizione è importante prima di tutto precisare il significato esatto della parola «indù», il cui impiego più o meno vago dà origine in Occidente a frequenti errori.

Per determinare nettamente ciò che è indù e ciò che non lo è non possiamo esimerci dal ricordare brevemente qualcuna delle considerazioni che abbiamo già sviluppato: questa parola non può designare una razza, dato che si applica ugualmente a elementi appartenenti a razze diverse, né tanto meno una nazionalità, dato che niente di simile esiste in Oriente. Volendola considerare nella sua totalità, l'India sarebbe paragonabile all'insieme dell'Europa piuttosto che a questo o quell'altro Stato europeo, e ciò non soltanto per la sua estensione o per l'importanza numerica della sua popolazione, ma anche per le varietà etniche che quest'ultima presenta; al riguardo le differenze fra il Nord e il Sud dell'India sono almeno altrettanto grandi di quelle che esistono fra un'estremità e l'altra dell'Europa. D'altronde, fra le diverse regioni non vi è alcun legame governativo o amministrativo, se si esclude quello che gli europei vi hanno stabilito recentemente in modo del tutto artificiale; è vero che questa unità amministrativa era già stata realizzata prima di loro dagli imperatori mongoli, e forse prima ancora da altri, ma essa non ebbe mai se non un'esistenza passeggera in rapporto alla permanenza della civiltà indù, e bisogna notare che fu quasi sempre dovuta alla dominazione di elementi stranieri, o comunque non indù; inoltre non arrivò mai a sopprimere completamente l'autonomia degli Stati particolari, ma si sforzò piuttosto di convogliarli in un'organizzazione federativa. D'altra parte non si trova affatto in India qualcosa che possa essere paragonato al genere di unità che altrove si realizza con il riconoscimento di un'autorità religiosa comune, sia essa rappresentata da un unico individuo come nel cattolicesimo, o da una

pluralità di funzioni distinte come nell'islamismo; la tradizione indù, pur non essendo in alcun modo di natura religiosa, potrebbe tuttavia implicare un'organizzazione più o meno analoga, ma così non è, a dispetto delle supposizioni gratuite che certuni hanno potuto fare al riguardo perché non comprendevano come potesse effettivamente realizzarsi l'unità attraverso la sola forza inerente alla dottrina tradizionale stessa. Ciò è ben diverso in effetti da tutto quanto esiste in Occidente, eppure è così: l'unità indù, lo abbiamo ripetuto più volte, è un'unità di ordine puramente ed esclusivamente tradizionale, che per mantenersi non ha bisogno di alcuna forma di organizzazione più o meno esterna, né dell'appoggio di alcuna autorità che non sia quella della dottrina stessa.

La conclusione di tutto ciò può essere formulata nel modo seguente: sono indù tutti coloro che aderiscono a una stessa tradizione, purché, beninteso, siano debitamente qualificati per potervi aderire realmente ed effettivamente, e non in un modo solo esteriore e illusorio; al contrario, non sono indù coloro che per qualsiasi ragione non partecipano a questa stessa tradizione. In particolare è il caso dei jaina e dei buddhisti, come pure, nei tempi moderni, dei sikh, sui quali d'altronde si esercitarono influenze musulmane che sono ben visibili nella loro speciale dottrina. Tale è la vera distinzione, e non possono esservene altre, benché sia difficilmente comprensibile, bisogna riconoscerlo, per la mentalità occidentale, abituata ad appoggiarsi su tutt'altri elementi di giudizio, che qui fanno totalmente difetto. Così stando le cose, è un vero e proprio nonsenso parlare, per esempio, di «buddhismo indù», come pure si fa troppo sovente in Europa e in particolare in Francia; quando si vuole designare il buddhismo quale esistette in India in altri tempi, non c'è altro appellativo che possa convenirgli se non quello di «buddhismo indiano» allo stesso modo in cui si può correttamente parlare di «musulmani indiani», cioè musulmani dell'India, che non sono affatto indù. Si vede allora in che cosa consista la gravità reale di un errore come quello che segnaliamo e perché sia ai nostri occhi assai più di una semplice inesattezza di dettaglio: esso testimonia una profonda incomprensione del carattere più essenziale della civiltà indù; e la cosa più stupefacente non è che questa ignoranza sia diffusa in Occidente, ma che sia condivisa da certi orientalisti di professione.

La tradizione di cui parliamo fu portata nella contrada che è l'India attuale in un'epoca più o meno remota (e che sarebbe piuttosto difficile precisare) da uomini venuti dal Nord, secondo certe indicazioni che abbiamo già riferito; peraltro non è provato che questi migratori, che dovettero successivamente fermarsi in regioni diverse, abbiano costituito, almeno in origine, un popolo vero e proprio, e nemmeno che siano appartenuti primitivamente a una razza unica. In ogni caso la tradizione indù, o almeno quella che attualmente ha tale denominazione, e che allora poteva averne un'altra o addirittura non averne alcuna, questa tradizione, dicevamo, quando si stabilì in India, fu adottata presto o tardi da quasi tutti i

discendenti delle popolazioni indigene; costoro, i Dravida per esempio, divennero dunque indù in qualche modo «per adozione», ma allora lo furono effettivamente allo stesso modo di coloro che lo erano sempre stati, dal momento che li si era ammessi nella grande unità della civiltà tradizionale, e anche se dovettero mantenere tracce della loro origine, sotto forma di modalità particolari di pensare e agire, purché compatibili con lo spirito della tradizione.

Prima di stabilirsi in India questa stessa tradizione apparteneva a una civiltà che noi non chiameremo «arianesimo», avendo già spiegato perché è una parola priva di senso, ma per la quale possiamo accettare, in mancanza di altro, la denominazione di «indoiranica», benché il luogo dove si sviluppò non sia stato verosimilmente né l'India né l'Iran, e semplicemente per sottolineare che doveva in seguito dare origine alle due civiltà indù e persiana, distinte e anzi sotto certi aspetti opposte. In una data epoca dovette dunque prodursi una scissione abbastanza simile a quella che più tardi in India diede origine al buddhismo; e il ramo separato, deviato rispetto alla tradizione primordiale, fu il cosiddetto «iranismo», che doveva poi diventare la tradizione persiana chiamata anche «mazdeismo».

Abbiamo già segnalato la tendenza, generale in Oriente, per cui dottrine che furono dapprima antitradizionali si impongono poi come tradizioni indipendenti; questa di cui parliamo aveva senza dubbio assunto tale carattere già molto tempo prima di essere codificata nell'*Avesta* sotto il nome di Zarathustra o Zoroastro, nel quale d'altronde bisogna vedere non la designazione di un uomo, ma piuttosto di una collettività, come spesso succede in casi simili: gli esempi di Fo-hi per la Cina, Vyâsa per l'India, Thoth o Ermete per l'Egitto sono abbastanza indicativi. D'altro canto una traccia molto netta della deviazione è rimasta nella stessa lingua dei Persiani, dove certe parole assunsero un significato completamente opposto a quello che primitivamente avevano e che conservarono in sanscrito; il caso della parola *dêva* è al proposito il più noto, ma se ne potrebbero citare altri, come il nome di *Indra* per esempio, e non può essere un caso accidentale. Anche il carattere dualistico abitualmente attribuito alla tradizione persiana, se fosse reale, sarebbe una prova manifesta di alterazione della dottrina; ma bisogna tuttavia dire che esso sembra essere solo il prodotto di una interpretazione falsa o incompleta, mentre c'è un'altra prova più seria, costituita dalla presenza di certi elementi sentimentali; non è peraltro necessario insistere oltre su ciò.

A partire dal momento in cui si produce la separazione di cui abbiamo parlato, la tradizione regolare può essere chiamata propriamente «indù», qualunque sia la regione in cui si conservò inizialmente, e a prescindere dal fatto che abbia o no ricevuto da quel momento tale designazione, il cui uso non deve d'altronde far pensare in alcun modo che vi sia stato qualche cambiamento profondo ed essenziale nella tradizione; allora come in seguito, non poté esserci altro che uno sviluppo naturale e normale di quella

che era stata la tradizione primordiale. Giungiamo così direttamente a segnalare un altro errore degli orientalisti, i quali, non comprendendo nulla dell'immutabilità essenziale della dottrina, hanno creduto di poter considerare, posteriormente all'epoca «indoiranica», tre successive dottrine immaginate differenti, alle quali hanno dato i nomi rispettivi di «vêdismo», «brâhmanesimo» e «induismo». Se con ciò si volessero intendere soltanto tre periodi della storia della civiltà indù, sarebbe senza dubbio accettabile, quantunque le denominazioni siano molto improprie e sia estremamente difficile delimitare e situare cronologicamente tali periodi. Se anzi si volesse dire che la dottrina tradizionale, pur rimanendo in fondo la stessa, ha potuto ricevere successivamente parecchie espressioni più o meno diverse per adattarsi alle condizioni particolari, mentali e sociali, di tale o di tal altra epoca, ciò potrebbe ancora essere ammesso con riserve analoghe alle precedenti. Ma non è semplicemente questo che sostengono gli orientalisti: con una pluralità di denominazioni, essi suppongono espressamente che si tratti di un succedersi di deviazioni o alterazioni che sono incompatibili con la regolarità tradizionale e mai sono esistite se non nella loro immaginazione. In realtà, l'intera tradizione indù è essenzialmente fondata sul *Vêda*, lo è sempre stata e non ha mai cessato di esserlo; si potrebbe dunque chiamarla «vêdismo», così come, in qualsiasi epoca, potrebbe convenirle anche il nome di «brâhmanesimo»; in fondo poco importa la designazione che si preferirà darle, purché ci si renda ben conto che, sotto uno o più nomi, si tratta sempre della stessa cosa; nient'altro, cioè, che dello sviluppo della dottrina contenuta in principio nel *Vêda*, parola che d'altronde significa propriamente la conoscenza tradizionale per eccellenza. Non vi è dunque «induismo» nel senso di una deviazione dal pensiero tradizionale, perché è veramente e puramente indù solo quello che per definizione non ammette deviazioni di sorta; e se ciò nonostante certe anomalie più o meno gravi hanno potuto talvolta prodursi, il senso della tradizione le ha sempre mantenute entro determinati limiti, oppure le ha espulse interamente dall'unità indù, e comunque ha sempre fatto in modo che mai acquisissero un'autorità reale; ma perché ciò possa essere ben compreso, occorrono ancora altre considerazioni.

2. La perpetuità del «Vêda»

Il nome *Vêda*, di cui abbiamo indicato il significato proprio, si applica in genere a tutti gli scritti fondamentali della tradizione indù; è noto peraltro che questi scritti sono divisi in quattro raccolte che portano rispettivamente i nomi di *Rig-Vêda*, *Yajur-Vêda*, *Sâma-Vêda*, e *Atharva-Vêda*. La datazione di queste raccolte è una delle questioni che maggiormente preoccupano gli orientalisti e neppure limitandosi ad una stima molto approssimativa della loro antichità essi sono mai riusciti a trovare un accordo. Si può constatare, come abbiamo già detto, che, qui come altrove, la tendenza è di riferire tutto a un'epoca la meno remota possibile e addirittura di contestare l'autenticità di questa o quella parte degli scritti tradizionali, il tutto basandosi su analisi minuziose dei testi, accompagnate da dissertazioni tanto interminabili quanto inani sull'uso di una parola o di una forma grammaticale. Sono queste in effetti le attività più diffuse fra gli orientalisti, e la loro finalità, nell'intenzione di quanti vi si dedicano, è di mostrare che il testo studiato non è poi così antico come si pensava, che non deve essere dell'autore a cui era sempre stato attribuito, seppure ve ne fu uno, o almeno che è stato «interpolato» o ha subito una qualche alterazione in un'epoca relativamente recente; chi sia anche solo un po' al corrente dei lavori di «esegesi biblica» può farsi un'idea di che cosa sia l'applicazione di questi procedimenti. Non stupisce se le ricerche intraprese con questo spirito si risolvono solo in un cumulo di volumi zeppi di discussioni oziose, né che i meschini risultati di questa «critica» disgregatrice, quando siano noti agli orientali, contribuiscono grandemente a suscitare in loro il disprezzo per l'Occidente. In definitiva, ciò che sfugge completamente agli orientalisti sono sempre le questioni di principio, e dal momento che senza di esse non si può capire nulla, poiché tutto il resto ne deriva e dovrebbe logicamente dedursene, essi trascurano tutto l'essenziale, perché sono incapaci di vederlo e si perdono irrimediabilmente nei particolari più insignificanti o nelle stranezze più arbitrarie.

Il problema della datazione delle diverse parti che costituiscono il *Vêda* pare veramente insolubile, e d'altronde non ha alcuna importanza reale perché, prima dell'epoca più o meno lontana in cui il testo è stato scritto per la prima volta, bisogna considerare, come già abbiamo indicato, un periodo di trasmissione orale di una durata indeterminata. È probabile che l'origine della scrittura in India sia molto più antica di quanto comunemente si creda,

e che d'altra parte i caratteri sanscriti non siano affatto derivati da un alfabeto fenicio, a cui non assomigliano né per la forma né per la disposizione. Comunque sia, è certo che non bisogna vedere niente di più che una sistemazione, e una fissazione definitiva di testi tradizionali preesistenti, nel lavoro attribuito a Vyâsa, nome che in realtà non designa né un personaggio storico né tanto meno un «mito», bensì, come abbiamo già detto, una collettività intellettuale. Determinare quindi l'epoca di Vyâsa, ammesso che sia possibile, avrebbe solo l'interesse di un semplice fatto storico senza alcuna importanza dottrinale; ed è evidente d'altra parte che quest'epoca può comprendere un periodo di un certo numero di secoli; anzi potrebbe non essere mai finita, di modo che l'unica questione che si dovrebbe porre in realtà è quella del suo punto di partenza, il che non vuole dire che sia possibile risolverla, soprattutto coi procedimenti specifici dell'erudizione occidentale.

In un testo, la trasmissione orale antecedente è spesso indicata, ma senza alcun dato cronologico, da quel che viene chiamato *vansha*, o filiazione tradizionale; è ciò che si verifica in particolare per la maggior parte delle *Upanishad*. Solo che, all'origine, bisogna sempre ricorrere a una ispirazione diretta, d'altronde ugualmente indicata nel *vansha*, dato che non si tratta di un'opera individuale; poco importa che la tradizione sia stata espressa o formulata da un certo individuo, egli non ne è comunque l'autore, dal momento che tale tradizione è essenzialmente di ordine sovraindividuale. Per questo l'origine del *Vêda* è detta *apaurushêya* cioè «non umana»: le circostanze storiche, al pari di altre contingenze, non influiscono in alcun modo sull'essenza della dottrina, che ha un carattere immutabile e puramente atemporale, ed è d'altronde evidente che l'ispirazione di cui stiamo parlando può prodursi in qualsiasi epoca. La sola difficoltà, qui, è forse di fare accettare agli occidentali una teoria dell'ispirazione, e soprattutto di far loro capire che questa teoria non deve essere né mistica né psicologica, ma puramente metafisica; tutto ciò supporrebbe del resto sviluppi che non rientrano ora nel nostro intento. Queste poche indicazioni devono bastare a darci almeno un'idea di che cosa gli Indù intendano quando parlano della perpetuità del *Vêda*, che, d'altra parte, è anche in correlazione con la teoria cosmologica della primordialità del suono fra le qualità sensibili, che è impensabile esporre qui; quest'ultimo punto può spiegare come, anche dopo l'uso della scrittura, l'insegnamento orale della dottrina ha sempre conservato in India un ruolo preponderante.

Il *Vêda*, essendo la conoscenza tradizionale per eccellenza, è il principio e il fondamento comune di tutti i rami più o meno secondari e derivati della dottrina, e anche per questi ha ben poca importanza il problema dello sviluppo cronologico. La tradizione va considerata nella sua integralità, e non c'è motivo di chiedersi che cosa in essa sia primitivo o no, trattandosi di un insieme perfettamente coerente, il che non vuol dire sistematico; tutti i punti di vista che comporta possono essere considerati

simultaneamente come successivamente, e quindi è poco interessante conoscere l'ordine storico in cui sono stati di fatto sviluppati. Anzi, lo è ancor meno, in quanto non si tratterebbe mai in realtà che dello sviluppo di questi punti di vista, quale è stato formulato per iscritto nelle opere che possiamo conoscere; quando infatti si sa vedere oltre i testi e si penetrano sempre più a fondo le cose, si deve riconoscere che essi sono sempre stati concepiti simultaneamente nel loro principio stesso; un testo tradizionale, quindi, può essere suscettibile di una pluralità di interpretazioni o applicazioni in corrispondenza con tali diversi punti di vista. Non si può ascrivere questa o quella parte della dottrina a un autore determinato, così come non si può farlo per gli stessi testi vedici in cui l'intera dottrina è sinteticamente contenuta, almeno per quel tanto che è esprimibile; e se qualche autore o commentatore noto ha esposto un punto più o meno particolare, ciò non vuol dire evidentemente che nessuno l'abbia fatto prima di lui, e ancor meno che nessuno ci avesse pensato fino a quel momento, anche se nessuno l'aveva ancora formulato in un testo definito. L'enunciazione può senza dubbio modificarsi nella forma esterna per adattarsi alle circostanze; ma la sostanza, non vi insisteremo mai troppo, resta sempre rigorosamente la stessa, e le modificazioni esterne non raggiungono né intaccano in nulla l'essenza della dottrina. Queste considerazioni, portando la questione sul terreno dei principi, spiegano le principali ragioni dell'imbarazzo dei cronologisti, come pure l'inanità delle loro ricerche; poiché queste ragioni, di cui purtroppo non si rendono conto, sono inerenti alla natura stessa delle cose, meglio sarebbe di certo rassegnarsi, rinunciando a sollevare questioni insolubili, e del resto ci si rassegnerebbe senza sforzo se soltanto ci si accorgesse che le questioni suddette sono prive di valore: questo soprattutto abbiamo voluto spiegare nel presente capitolo, il cui tema non era possibile trattare completamente nei suoi aspetti più profondi.

3. Ortodossia ed eterodossia

L'ortodossia e l'eterodossia possono essere considerate non soltanto dal punto di vista religioso, benché questo sia il caso più frequente in Occidente, ma anche dal punto di vista molto più generale della tradizione in tutti i suoi aspetti; per quanto riguarda l'India è il solo modo di concepirle, poiché lì non esiste niente di propriamente religioso, mentre in Occidente non c'è niente di veramente tradizionale al di fuori della religione. Quanto alla metafisica e a tutto ciò che più o meno direttamente ne deriva, l'eterodossia di una concezione non è altro in fondo che la sua falsità, risultante dal disaccordo con i principi fondamentali; e questa falsità è anche per lo più un'assurdità manifesta, per poco che si voglia ricondurre la questione alla semplicità dei suoi dati essenziali: non può essere altrimenti, dal momento che la metafisica, come abbiamo detto, esclude tutto ciò che presenta un carattere ipotetico per ammettere solo ciò di cui la comprensione implica immediatamente la vera certezza. Così stando le cose, l'ortodossia fa tutt'uno con la conoscenza vera, poiché risiede in un accordo costante con i principi; e dato che nella tradizione indù tali principi sono essenzialmente contenuti nel *Vêda*, è evidentemente l'accordo con il *Vêda* che stabilisce, qui, il criterio dell'ortodossia. Bisogna però capire bene che qui si tratta assai meno di ricorrere all'autorità dei testi scritti quanto di osservare la perfetta coerenza dell'insegnamento tradizionale nel suo insieme; l'accordo o il disaccordo con i testi vedici non è insomma che un segno esteriore della verità o falsità intrinseca di una concezione, ed è questo che costituisce realmente la sua ortodossia o eterodossia. Se così è, si potrà obiettare, perché dunque non parlare semplicemente di verità o di falsità? Perché l'unità della dottrina tradizionale, con la sua forza intrinseca, è la guida più sicura per impedire alle divagazioni individuali di espandersi liberamente; questa forza, che la tradizione ha in se stessa, è d'altronde sufficiente a tal fine, senza che sia necessaria la costrizione esercitata da un'autorità più o meno somigliante a una autorità religiosa: ciò risulta da quanto abbiamo detto sulla vera natura dell'unità indù. Là dove manca la forza della tradizione, e nemmeno vi è un'autorità esteriore che possa in qualche modo supplirvi, si vede fin troppo bene, dall'esempio della filosofia occidentale moderna, a quale confusione conducano lo sviluppo e l'espandersi sfrenato delle opinioni più azzardate e contraddittorie; se le false concezioni nascono dunque così facilmente, e anzi giungono a imporsi alla mentalità comune, è

perché non è più possibile riferirsi a un accordo coi principi, perché non esistono più principi nel vero senso della parola. Al contrario, in una civiltà essenzialmente tradizionale, i principi non vengono mai persi di vista ed è sufficiente applicarli, direttamente o indirettamente, in un ordine o nell'altro; le concezioni che se ne discostano saranno dunque molto più rare, se non addirittura eccezionali, e se talora nasceranno, il loro credito non sarà mai molto grande: queste deviazioni resteranno sempre delle anomalie, come lo erano all'origine, e se poi per la loro gravità diventano incompatibili coi principi più essenziali della tradizione, saranno per ciò stesso espulse dalla civiltà dove erano nate.

Per chiarire con un esempio ciò che abbiamo detto, esamineremo il caso dell'atomismo, su cui in seguito dovremo ritornare: questa concezione è nettamente eterodossa perché in disaccordo formale con il *Vêda*, e d'altronde la sua falsità può facilmente essere dimostrata, poiché implica di per sé elementi contraddittori; eterodossia e assurdità sono dunque in fondo sinonimi veri e propri. Nell'India l'atomismo apparve per la prima volta nella scuola cosmologica di Kanâda; del resto è da notare che, in scuole dedite alla speculazione puramente metafisica, concezioni eterodosse non potevano formarsi con facilità, perché sul terreno dei principi l'assurdità è di un'evidenza assai più immediata che nelle applicazioni secondarie. La teoria atomista non fu mai presso gli Indù che una semplice anomalia senza grande importanza, almeno finché ad essa non venne ad aggiungersi qualcosa di più grave: ebbe dunque un'estensione molto limitata, soprattutto in paragone a quella che doveva acquistare più tardi in Grecia, dove, già venendo meno i principi tradizionali, fu correntemente accolta da diverse scuole di «filosofia fisica», e dove l'epicureismo soprattutto le diede una diffusione considerevole, la cui influenza si esercita ancora sugli occidentali moderni. Per tornare all'India, l'atomismo in un primo momento si presentò solo come una teoria cosmologica specifica, la cui portata, come tale, era alquanto limitata; ma, per coloro che ammettevano questa teoria, l'eterodossia su questo punto particolare doveva logicamente tradursi in eterodossia su molti altri punti, giacché nella dottrina tradizionale tutto è strettamente connesso. Così la concezione degli atomi quali elementi costitutivi delle cose ha come corollario la concezione del vuoto in cui tali atomi devono muoversi; da qui doveva prima o poi discendere una teoria del «vuoto universale», inteso non già in un senso metafisico concernente il «non-manifestato», ma al contrario in senso fisico o cosmologico, e in effetti così accadde in certe scuole buddhiste che, identificando questo vuoto con l'*âkâsha* o etere, giunsero naturalmente a negare l'esistenza di quest'ultimo come elemento corporeo e ad ammettere soltanto quattro elementi invece di cinque. In proposito bisogna ancora notare che anche la maggior parte dei filosofi greci ha ammesso solo quattro elementi, come le scuole buddhiste di cui sopra, e che se pure qualcuno di essi ha parlato di etere, lo ha fatto in modo alquanto ristretto, conferendogli un'accezione

assai più specifica, e d'altronde molto meno netta, che non gli Indù. Abbiamo già detto abbastanza da dove devono venire i prestiti quando si constatano concordanze di questo genere, e soprattutto quando tali prestiti sono avvenuti in modo incompleto, che è forse la loro caratteristica più evidente; e non si obietti che gli Indù avrebbero «inventato» l'etere in un secondo tempo, per ragioni più o meno plausibili, analoghe a quelle per cui lo accettano abbastanza generalmente i fisici moderni; le loro ragioni sono di tutt'altro ordine, e non dipendono affatto dall'esperienza; come abbiamo già spiegato, non vi è alcuna «evoluzione» delle concezioni tradizionali, e d'altronde la testimonianza dei testi vedici è formale tanto per l'etere quanto per gli altri quattro elementi corporei. Sembra pertanto che in moltissimi casi i Greci, quando sono venuti a contatto con il pensiero indù, lo abbiano ereditato in modo deformato e mutilato, e che inoltre non lo abbiano sempre esposto fedelmente come lo avevano ereditato; d'altronde è possibile, come abbiamo già detto, che nel corso della loro storia essi abbiano avuto rapporti più diretti e costanti con i buddhisti, o almeno con certi buddhisti, che non con gli Indù. Comunque sia, per quanto riguarda l'atomismo, diremo ancora che è pericoloso in quanto le sue caratteristiche lo predispongono a servire di fondamento a quel «naturalismo» che in genere è tanto contrario al pensiero orientale quanto frequente, in forme più o meno accentuate, nelle concezioni occidentali; si può dire infatti che se ogni «naturalismo» non è necessariamente atomista, l'atomismo è sempre più o meno naturalista, almeno come tendenza; quando si incorpora in un sistema filosofico, come avvenne in Grecia, esso diventa anche «meccanicista», il che non sempre vuole dire «materialista», poiché il materialismo è cosa tutta moderna. Questo ha però poca importanza qui, dal momento che in India non si ha a che fare con sistemi filosofici né con dogmi religiosi; le stesse deviazioni del pensiero indù non sono mai state né religiose né filosofiche, e ciò è vero anche per il buddhismo, che peraltro è quel che in tutto l'Oriente sembra avvicinarsi di più, sotto certi aspetti, ai punti di vista occidentali, ed è quindi quel che più facilmente si presta alle false assimilazioni che gli orientalisti sono soliti fare; a questo riguardo, e benché lo studio del buddhismo non sia pertinente al nostro argomento, dobbiamo tuttavia dire qualche parola, non fosse che per dissipare certe confusioni correnti in Occidente.

4. Sul buddhismo[10]

Abbiamo appena detto che il buddhismo sembra più vicino alle concezioni occidentali, o piuttosto meno lontano, di quanto non lo siano le altre dottrine orientali, e quindi più facile da studiare per gli occidentali; ed è senz'altro il motivo per cui gli orientalisti gli testimoniano un'accentuata predilezione. Costoro infatti pensano di trovarvi qualcosa che rientri negli schemi della loro mentalità, o che almeno non ne esuli completamente; comunque non si sentono imbarazzati, come nelle altre dottrine, dalla totale impossibilità di comprensione che, senza confessarselo, devono avvertire più o meno confusamente. Tale è almeno l'impressione che provano di fronte a certe forme del buddhismo, dal momento che, come diremo fra breve, occorre fare molte distinzioni al riguardo; e naturalmente vogliono vedere nelle forme a loro più accessibili il buddhismo autentico e in qualche modo primitivo, mentre le altre non sarebbero, a loro dire, che alterazioni più o meno tardive. Ma il buddhismo, qualunque esso sia e anche negli aspetti più «semplicistici» che ha potuto assumere in qualcuna delle sue diramazioni, rimane malgrado tutto ugualmente orientale; pertanto gli orientalisti eccedono davvero troppo nell'assimilarli ai punti di vista occidentali quando, per esempio, vogliono farne l'equivalente di una

---

[10] Per i lettori che conoscessero la prima edizione di questo libro, riteniamo opportuno indicare brevemente le ragioni che ci hanno indotto a modificare il presente capitolo: quando apparve la prima edizione non avevamo motivo di mettere in dubbio che, come abitualmente si pensa, le forme più ristrette e più nettamente antimetafisiche dello *Hînayâna* rappresentassero l'insegnamento stesso di Shâkya-Muni; non avevamo il tempo di intraprendere le lunghe ricerche che sarebbero state necessarie per approfondire di più questo problema e d'altronde quel che allora conoscevamo del buddhismo non era tale da impegnarci a farlo. Sennonché da allora le cose sono molto cambiate dopo i lavori di A. K. Coomaraswamy (il suo essere indù, e non buddhista, garantisce sufficientemente della sua imparzialità) e la sua reinterpretazione del buddhismo originario, il cui vero significato è estremamente difficile da isolare da tutte le eresie che in seguito sono venute a sovrapporvisi, e che noi avevamo soprattutto in mente al momento della prima stesura; è sottinteso che, per quanto riguarda tali forme deviate, ciò che avevamo scritto allora resta pienamente valido. Approfittiamo dell'occasione per aggiungere che siamo sempre disposti a riconoscere il valore tradizionale di ogni dottrina, dovunque essa si trovi, qualora ne avessimo prove sufficienti; ma, sfortunatamente, se le nuove informazioni che abbiamo ottenuto sono interamente favorevoli alla dottrina di Shâkya-Muni (il che non vuol dire di tutte indistintamente le scuole buddhiste), ben diversamente accade per tutte le cose di cui abbiamo denunciato il carattere anti-tradizionale.

religione nel senso europeo della parola, ciò che del resto li mette talvolta in un singolare imbarazzo: non ha forse dichiarato qualcuno, senza arretrare davanti a una contraddizione in termini, che si tratta di una «religione atea»? In realtà il buddhismo non è più «ateo» di quanto sia «teista» o «panteista»; semplicemente bisogna dire che non si pone dal punto di vista rispetto al quale questi termini diversi hanno un senso; ma se così non si pone, è precisamente perché non è una religione. In questo modo gli orientalisti riescono a snaturare con le loro interpretazioni anche ciò che potrebbe sembrare meno estraneo alla loro mentalità, e per di più in diverse maniere, perché quando vogliono vedervi una filosofia non lo snaturano molto meno di quando vogliono farne una religione: parlando per esempio di «pessimismo», come spesso si fa, non è certo il buddhismo che si caratterizza, o per lo meno è soltanto il buddhismo visto attraverso la filosofia di Schopenhauer; il buddhismo autentico non è né «pessimista» né «ottimista», poiché per esso le questioni non si pongono esattamente in questo modo; ma si deve pensare che per taluni sia davvero arduo non potere applicare a una dottrina le etichette occidentali.

La verità è che il buddhismo non è né una religione né una filosofia, benché alcune delle sue forme, a cui vanno le preferenze degli orientalisti, siano sotto certi aspetti più vicine all'una e all'altra di quanto non lo siano le dottrine tradizionali indù. Di fatto si tratta di scuole che, essendosi poste fuori della tradizione regolare e avendo quindi dimenticato la vera metafisica, tendevano inevitabilmente a sostituire a quest'ultima qualcosa che in una certa misura assomiglia al punto di vista filosofico, ma solo in una certa misura. Talvolta vi si trovano addirittura delle speculazioni che, quando siano osservate in superficie, possono far pensare alla psicologia, ma è evidente che non si tratta propriamente di psicologia, cosa prettamente occidentale e, anche in Occidente, recentissima, giacché risale di fatto soltanto a Locke; non bisognerebbe attribuire ai buddhisti una mentalità che procede in modo specialissimo dal moderno empirismo anglosassone. Per essere legittimo, l'accostamento non deve giungere all'assimilazione, e analogamente, parlando della religione, il buddhismo può esserle paragonato solo su un punto, importante senza dubbio, ma insufficiente a far concludere per un'identità di pensiero: si tratta dell'introduzione di un elemento sentimentale, che del resto può spiegarsi in tutti i casi come un adattamento alle condizioni particolari del periodo in cui nacquero le dottrine che ne sono portatrici e che di conseguenza non implicano necessariamente che queste ultime siano tutte di una stessa specie. La differenza reale dei punti di vista può essere di gran lunga più essenziale di una somiglianza che, tutto sommato, si regge principalmente sulla forma di espressione delle dottrine; ecco quanto sfugge in particolare a coloro che parlano di «morale buddhista»: ciò che scambiano per morale, tanto più facilmente in quanto il suo aspetto sentimentale può in effetti prestarsi a una tale confusione, è di fatto inteso in tutt'altro modo, e ha una ragione d'essere molto diversa, la

quale non è neppure di un ordine equivalente. Basterà un esempio per rendersene conto: la notissima formula, «Che gli esseri siano felici», riguarda l'universalità degli esseri senza alcuna restrizione, e non i soli esseri umani; è questa una estensione di cui il punto di vista morale, per definizione stessa, non è in alcun modo suscettibile. La «compassione» buddhista non è la «pietà» di Schopenahuer; sarebbe piuttosto comparabile alla «carità cosmica» dei musulmani, che è del resto perfettamente trasferibile fuori da ogni sentimentalismo. Ciò non toglie che il buddhismo abbia incontestabilmente una forma sentimentale che, senza spingersi fino al «moralismo», costituisce tuttavia un elemento caratteristico di cui bisogna tenere conto, tanto più che è proprio uno di quelli che lo differenziano in modo nettissimo dalle dottrine indù, facendolo sembrare certo più lontano dalla «primordialità» tradizionale di quanto non lo siano queste ultime.

Un altro punto che è importante mettere in rilievo a questo proposito è che esiste un legame abbastanza stretto tra la forma sentimentale di una dottrina e la sua tendenza alla diffusione, tendenza che è presente tanto nel buddhismo quanto nelle religioni, com'è provato dalla sua espansione nella maggior parte dell'Asia; ma di nuovo non si deve esagerare la rassomiglianza, e forse non è così giusto parlare dei «missionari» buddhisti che si spinsero fuori dall'India in determinate epoche, perché, a parte che si trattò di fatto soltanto di qualche figura isolata, è inevitabile che la parola ricordi troppo i metodi di propaganda e proselitismo propri degli occidentali. D'altra parte è davvero notevole che, col progredire di questa diffusione, il buddhismo declinasse nella stessa India, finendo con lo spegnersi del tutto, dopo aver dato origine a scuole degenerate e nettamente eterodosse, contro le quali sono dirette le opere indù contemporanee a questa ultima fase del buddhismo indiano, in particolare quelle di Shankarâchârya, che se ne occupano soltanto per confutare le teorie di tali scuole in nome della dottrina tradizionale, senza del resto imputarle minimamente al fondatore del buddhismo, ciò che dimostra come si trattasse di una degenerazione; e la cosa più curiosa è che sono proprio queste forme impoverite e deviate a rappresentare con la massima approssimazione possibile, agli occhi della maggior parte degli orientalisti, il vero buddhismo originario. Su questo ritorneremo fra poco; ma prima è importante precisare che in realtà l'India non fu mai buddhista, contrariamente a quanto affermano in genere gli orientalisti, i quali vogliono in qualche modo fare del buddhismo il centro stesso di tutto ciò che riguarda l'India e la sua storia: l'India prima del buddhismo, l'India dopo il buddhismo, è questa la frattura più netta che immaginano di poter stabilire, intendendo del resto che il buddhismo lasciò, anche dopo la sua totale scomparsa, una profonda impronta nel suo paese d'origine, il che è completamente falso, per la ragione da noi indicata. Vero è che questi orientalisti. come immaginano che gli Indù siano debitori verso la filosofia greca, così potrebbero ugualmente sostenere, senza maggior offesa per la verosimiglianza, che lo furono

altrettanto verso il buddhismo; e non siamo certissimi che la sostanza del pensiero di alcuni fra loro non si riduca a questo. Si deve riconoscere che al riguardo esistono stimabili eccezioni, e così Barth ha affermato che «il buddhismo ebbe solamente l'importanza di un episodio», e almeno per l'India è la rigorosa verità; ma ciò nonostante l'opinione opposta non ha mai cessato di avere la preminenza, per non parlare naturalmente della grossolana ignoranza dell'uomo comune che in Europa è incline a credere che il buddhismo sia tuttora dominante in India! Quel che si dovrebbe dire è soltanto che pressappoco all'epoca del re Ashoka, vale a dire verso il secolo III prima dell'era cristiana il buddhismo ebbe in India un periodo di grande affermazione, contemporaneo all'inizio della sua espansione fuori dell'India, e che esso fu del resto rapidamente seguito dal declino; ma anche qui, qualora si volesse trovare un'analogia col mondo occidentale, si dovrebbe dire che tale affermazione fu piuttosto simile a quella di un ordine monastico che a quella di una religione che si rivolga a tutto l'insieme della popolazione; questo paragone, senza essere perfetto, sarebbe certamente il meno inesatto.

Ma non si esauriscono qui le bizzarrie degli orientalisti: taluni, come Max Müller, tentano di scoprire «i germi del buddhismo», cioè, stando al loro modo di concepirlo, i germi dell'eterodossia, persino nelle *Upanishad*[11], le quali, facendo parte integrante del *Vêda*, sono uno dei fondamenti essenziali dell'ortodossia indù; sarebbe certo difficile spingere oltre l'assurdità e dare prova di un'incomprensione più completa. Qualunque idea si abbia del buddhismo, è tuttavia facile capire che, nato in ambiente indù e originato in qualche modo dall'induismo, esso doveva sempre, pur allontanandosene, conservare qualcosa di comune, e quanto di simile si trova da una parte e dall'altra non si spiega altrimenti; Roussel ha senza dubbio esagerato in senso contrario, insistendo sull'assoluta mancanza di originalità di questa dottrina, ma la sua opinione è almeno più plausibile di quella di Max Müller, e in ogni caso non implica alcuna contraddizione; e aggiungeremo per parte nostra che essa esprimerebbe un elogio piuttosto che una critica per quanti, come noi, si attengono al punto di vista tradizionale, dato che le differenze tra le dottrine, per essere legittime, non possono risolversi che in una semplice questione di adattamento, basandosi soltanto su forme di espressione più o meno esterne e non interessando in alcun modo i principi stessi; l'introduzione della stessa forma sentimentale rientra in questo caso, almeno finché lasci sussistere intatta la metafisica al centro della dottrina.

Ciò detto, bisognerebbe ora chiedersi fino a qual punto si possa parlare di buddhismo in generale, come si è soliti fare, senza esporsi a molteplici confusioni; per evitarle bisognerebbe invece aver cura di precisare sempre di quale buddhismo si tratta, giacché di fatto il buddhismo ha compreso e

[11] *The Upanishads*, tomo II, Introduzione, pag. XXVI-XXVII, L-LIII.

ancora comprende un gran numero di ramificazioni o di scuole diverse, e non si può attribuire a tutte indistintamente quanto appartiene in proprio soltanto all'una o all'altra. Nel loro insieme queste scuole possono raggrupparsi in due grandi divisioni che portano i nomi di *Mahâyâna* e *Hînayâna*, di solito tradotti con «Grande veicolo» e «Piccolo veicolo», ma che sarebbe più esatto e insieme più chiaro rendere con «Grande Via» e «Piccola Via»; è molto meglio conservare questi nomi, che autenticamente le designano, piuttosto di sostituirli con denominazioni quali «buddhismo del Nord» e «buddhismo del Sud» che hanno un valore esclusivamente geografico, per di più abbastanza vago, e non caratterizzano in alcun modo le dottrine in questione. Si può dire che solo il *Mahâyâna* rappresenta davvero una dottrina completa, incluso l'aspetto propriamente metafisico che ne costituisce la parte superiore e centrale; lo *Hînayâna* invece sembra una dottrina in qualche modo ridotta al suo aspetto più esterno e che non va oltre quanto è comprensibile alla maggioranza degli uomini, ciò che giustifica la sua denominazione, ed è naturalmente in questo ramo impoverito del buddhismo, di cui il buddhismo di Ceylon è attualmente il più tipico rappresentante, che si sono prodotte le deviazioni alle quali abbiamo prima accennato. Proprio qui gli orientalisti sovvertono i rapporti normali, affermando che le scuole più deviate, quelle che portano all'estremo l'eterodossia, sono l'espressione più autentica dello *Hînayâna* e che lo stesso *Hînayâna* è propriamente il buddhismo primitivo o almeno la sua continuazione regolare, ad esclusione del *Mahâyâna* che, per loro, sarebbe solo il prodotto di una serie di alterazioni e aggiunte più o meno tardive. Tutto sommato, essi non fanno che seguire le tendenze antitradizionali della loro mentalità, che li inducono naturalmente a simpatizzare con tutto ciò che è eterodosso, e si conformano anche più particolarmente a quel falso concetto, pressoché generale negli occidentali moderni, secondo cui quanto è più semplice, diremmo volentieri più rudimentale, dev'essere di conseguenza il più antico; con pregiudizi simili, non li sfiora neanche l'idea che è vero l'esatto contrario. Così stando le cose, è lecito chiedersi quale strana caricatura abbia potuto venir presentata agli occidentali come il vero buddhismo, quale lo avrebbe formulato il suo fondatore, e non si può non sorridere pensando che proprio questa caricatura è diventata oggetto di ammirazione per tanti di loro, seducendoli al punto che alcuni non hanno esitato a proclamare la loro adesione, peraltro teorica e «ideale», a tale buddhismo così straordinariamente conforme alla loro *forma mentis* «razionalista» e «positivista».

Ovviamente, quando dicevamo che il *Mahâyâna* doveva essere incluso nel buddhismo fin dall'origine, ci riferivamo a ciò che potremmo chiamare la sua essenza, indipendentemente dalle forme più o meno specifiche che sono proprie delle sue diverse scuole; queste forme sono solo secondarie, nondimeno sono tutto ciò che il «metodo storico» consente di scorgere e proprio questo dà una parvenza di giustificazione alle affermazioni degli

orientalisti quando dicono che il *Mahâyâna* è «tardivo» o nient'altro che un buddhismo «alterato». A complicare ulteriormente le cose si aggiunge il fatto che il buddhismo, uscendo dall'India, si modificò in una certa misura e in modi diversi, e che così doveva necessariamente modificarsi per adattarsi ad ambienti molto dissimili; ma l'intero problema si ridurrebbe a sapere fin dove giunsero queste modificazioni, problema che tuttavia non sembra di facilissima soluzione, specie per coloro che conoscono pochissimo le dottrine tradizionali con cui esso venne a contatto. Così è in particolare per l'Estremo Oriente, dove il taoismo ha manifestamente influenzato, almeno nelle loro modalità di espressione, certe branche del *Mahâyâna*; la scuola *Zen*, specialmente, ha adottato metodi di cui è evidentissima l'ispirazione taoista. Tale fatto può spiegarsi col particolare carattere della tradizione estremo-orientale e con la profonda separazione che esiste fra le sue due parti, interna ed esterna, vale a dire fra il taoismo e il confucianesimo; il buddhismo, così, poteva in qualche modo insediarsi in una zona intermedia fra l'uno e l'altro, e si può anzi dire che in certi casi sia servito di «copertura esterna» al taoismo, consentendogli di mantenersi sempre estremamente chiuso, cosa che, altrimenti, sarebbe stata assai più difficile. Ciò spiega anche perché il buddhismo estremo-orientale assimilò certi simboli di origine taoista, e perché ad esempio identificò talvolta *Kuan Yin* a un *Bodhisattwa*, o più precisamente ad un aspetto femminile di *Avalokiteshvara* in virtù della funzione «provvidenziale» che è loro comune; e di sfuggita faremo notare che da qui nasce un altro errore degli orientalisti che per lo più conoscono il taoismo quasi soltanto di nome; essi hanno pensato che *Kuan Yin* appartenga propriamente al buddhismo e sembrano ignorare del tutto la sua provenienza essenzialmente taoista. D'altronde, quando affrontano qualcosa di cui non sanno determinare esattamente il carattere o l'origine, si traggono d'impaccio abbastanza comunemente applicandogli l'etichetta di «buddhista»; è un espediente alquanto comodo per nascondere un imbarazzo più o meno consapevole, e vi ricorrono tanto più volentieri in quanto, grazie al monopolio di fatto che sono riusciti a costituire in proprio favore, sono pressoché sicuri che nessuno verrà a contraddirli; che cosa infatti può temere, al riguardo, chi abbia posto come principio che non c'è competenza vera, in quel dato campo di studi, se non quella che si acquista alla sua scuola? Non occorre dire peraltro che tutto quanto è così, secondo il loro estro, dichiarato «buddhista», come pure ciò che effettivamente lo è, viene definito comunque «buddhismo alterato»; in un manuale di storia delle religioni già da noi ricordato, e dove il capitolo sulla Cina testimonia, nel suo insieme, una incomprensione oltremodo incresciosa, si afferma che «in Cina non restano più tracce del buddhismo primitivo», e le dottrine che vi permangono attualmente di «buddhista non hanno che il nome»[12]; se si intende per «buddhismo primitivo» quel che gli orientalisti presentano come

[12] *Christus*, cap. IV, p. 187.

tale, l'affermazione è del tutto esatta, ma bisognerebbe prima sapere se si debba accettare l'idea che essi se ne fanno o se non sia piuttosto quest'ultima che, al contrario, rappresenta effettivamente un buddhismo degenerato.

La questione dei rapporti fra buddhismo e taoismo è ancora relativamente facile da chiarire, purché, beninteso, si sappia che cos'è il taoismo; ma bisogna riconoscere che ve ne sono di più complesse; ed è soprattutto quando si considerano non più elementi appartenenti a tradizioni estranee all'India, ma elementi indù, riguardo ai quali può essere difficile dire se siano sempre stati più o meno strettamente connessi al buddhismo a causa dell'origine indiana di quest'ultimo o se, piuttosto, non si siano integrati in un secondo tempo a qualcuna delle sue forme. Così è per esempio degli elementi shivaiti che tanta importanza hanno nel buddhismo tibetano, detto comunemente, in modo abbastanza poco corretto, «lamaismo»; questo, del resto, non è proprio del solo Tibet, giacché anche a Giava si ritrova uno *Shiva-Buddha* che testimonia un'associazione dello stesso genere portata al suo estremo. Di fatto la soluzione di questo problema potrebbe trovarsi nello studio dei rapporti del buddhismo, sia pure originario, col tantrismo; ma quest'ultimo è conosciuto così male in occidente, che sarebbe quasi inutile parlarne senza addentrarsi in considerazioni troppo lunghe che non possono trovar posto qui; ci limiteremo quindi a questa semplice indicazione per lo stesso motivo che ci ha spinti a ricordare solo incidentalmente la civiltà tibetana, nonostante la sua importanza, quando abbiamo elencato le grandi divisioni dell'Oriente.

Ci resta ora da trattare, almeno sommariamente, un ultimo punto: come mai il buddhismo si è così espanso fuori del suo paese di origine con grande floridezza, mentre nel suo stesso paese è degenerato abbastanza rapidamente finendo con l'estinguersi? e non risiede precisamente in questa diffusione esterna la vera ragione d'essere del buddhismo stesso? Intendiamo dire che il buddhismo sembra davvero destinato a popoli non indiani; tuttavia fu necessario che avesse origine dall'induismo stesso per riceverne gli elementi da trasmettere altrove dopo un necessario adattamento; ma una volta assolto questo compito, era tutto sommato normale che scomparisse dall'India, dove non aveva un suo vero posto. In proposito si potrebbe fare a ragion veduta un paragone fra la situazione del buddhismo in rapporto all'induismo e quella del cristianesimo in rapporto all'ebraismo, purché ovviamente si tenga sempre conto delle differenze dei punti di vista su cui abbiamo insistito. In ogni caso questa considerazione è la sola che permetta di riconoscere al buddhismo, senza rischiare di essere illogici, il carattere di dottrina tradizionale che è impossibile rifiutare per lo meno al *Mahâyâna*, così come l'eterodossia non meno evidente delle forme ultime e deviate dello *Hînayâna*; ed è anche quella che spiega che cosa ha potuto essere in realtà la missione del Buddha. Se egli avesse insegnato la dottrina eterodossa che gli attribuiscono gli orientalisti, sarebbe del tutto

inconcepibile che numerosi indù ortodossi non esitano a considerarlo un *Avatâra*, vale a dire una «manifestazione divina», di cui presenta in effetti tutti i caratteri ciò che di lui si riferisce; vero è che gli orientalisti, i quali per partito preso intendono eliminare tutto ciò che ha carattere «non umano», affermano che si tratta solo di «leggenda», qualcosa quindi che non ha valore storico, e inoltre è estraneo al «buddhismo primitivo», ma se si eliminano questi fatti «leggendari», che cosa rimane del fondatore del buddhismo come individualità puramente umana? Certo sarebbe difficilissimo dirlo, ma la «critica» occidentale non si sconcerta per così poco, e per scrivere una vita del Buddha adattata alle sue opinioni, arriva al punto di porre in linea di principio, con Oldenberg, che gli «indo-germani non ammettevano il miracolo»; come restare seri davanti ad affermazioni simili? Questa sedicente «ricostruzione storica» della vita del Buddha ha lo stesso valore di quella della sua dottrina «primitiva», e discende interamente dagli stessi pregiudizi; sia nell'una che nell'altra si tratta principalmente di sopprimere tutto quel che dispiace alla mentalità moderna, ed è con tale procedimento eminentemente «semplicista» che costoro immaginano di giungere alla verità.

Di più non diremo al riguardo, perché non è il buddhismo che ci prefiggiamo qui di studiare e perché ci bastava «situarlo», da un lato, in rapporto alle dottrine indù e dall'altro in rapporto ai punti di vista occidentali ai quali si tenta di identificarlo più o meno indebitamente. Dopo questa digressione possiamo quindi ritornare alle concezioni propriamente indù, ma non prima di aver formulato un'ultima riflessione che potrà servire in qualche modo da conclusione a tutto quanto abbiamo testé detto: se gli orientalisti, che si sono per così dire «specializzati» in buddhismo, commettono al riguardo tanti errori gravi, che valore potrà avere quel che dicono delle altre dottrine, le quali per essi sono state sempre e soltanto oggetto di studi secondari, oggetto che in confronto al primo è quasi «accidentale»?

5. La legge di «Manu»

Fra le nozioni che, non avendo equivalente, mettono in grande difficoltà gli occidentali, possiamo citare quella che in sanscrito è espressa dalla parola *dharma*; certamente non mancano traduzioni proposte dagli orientalisti, ma la maggior parte è grossolanamente approssimativa o addirittura completamente erronea, sempre per la confusione dei punti di vista che abbiamo segnalato. Così, si vuole talvolta tradurre *dharma* con «religione», quando il punto di vista religioso non è applicabile; ma al tempo stesso si deve riconoscere che questa parola non designa propriamente la concezione della dottrina, a torto supposta religiosa. D'altra parte, se si tratta del compimento dei riti, che comunque non hanno carattere religioso, essi sono designati nel loro insieme da un'altra parola, *karma*, che viene allora usata in un'accezione specifica, tecnica in qualche modo, il suo significato generale essendo «azione». Per coloro che a tutti i costi vogliono vedere nella tradizione indù una religione, rimarrebbe ancora la morale, e proprio quest'ultima sarebbe chiamata più specificamente *dharma*; da qui discendono, secondo i casi, interpretazioni diverse e più o meno secondarie, come quelle di «virtù», «giustizia», «merito», «dovere», tutte nozioni in effetti esclusivamente morali, ma che proprio per questo sono ben lontane dal rendere la concezione di cui parliamo. Il punto di vista morale, in mancanza del quale le nozioni suddette sono prive di senso, in India non esiste; vi abbiamo già sufficientemente insistito, sottolineando come il buddhismo, l'unico che potrebbe sembrare adatto a introdurlo, non si spinse così oltre sulla via del sentimentalismo. D'altronde, sia detto di sfuggita, queste stesse nozioni non sono tutte ugualmente essenziali al punto di vista morale; intendiamo dire che alcune di esse non sono comuni a ogni concezione morale: così, l'idea di dovere o di obbligo manca nella maggior parte delle morali antiche, in particolare in quella degli stoici; è solo con i moderni, e soprattutto dopo Kant, che essa ha acquistato un'importanza preponderante. È importante notare qui, essendo una delle più frequenti fonti d'errore, che idee o punti di vista diventati abituali tendono per ciò stesso a sembrare essenziali; è il motivo per cui ci si sforza di trasferirli nell'interpretazione di tutte le concezioni, anche le più remote nel tempo o nello spazio, eppure spesso non occorrerebbe risalire molto indietro per scoprirne l'origine e il punto di partenza.

Ciò detto per eliminare false interpretazioni, le più correnti, cercheremo di indicare il più nettamente possibile che cosa bisogna realmente intendere per *dharma*. Come indica il senso della radice verbale *dhri*, da cui è derivata, questa parola nel suo significato più generale non designa altro che una «maniera di essere»; è, se si vuole, la natura essenziale di un essere, che comprende tutto l'insieme delle sue qualità o proprietà caratteristiche, e determina, attraverso le tendenze o le disposizioni che implica, il modo in cui questo essere si comporta, tanto nella sua totalità quanto in rapporto a ogni circostanza particolare. La stessa nozione può essere applicata non soltanto a un essere unico, ma a una collettività organizzata, a una specie, a tutto l'insieme degli esseri di un ciclo cosmico o di uno stato di esistenza, o anche all'ordine totale dell'Universo; è allora la conformità, in un grado o in un altro, alla natura essenziale degli esseri, realizzata nella costituzione gerarchicamente ordinata del loro insieme; è anche, per conseguenza, l'equilibrio fondamentale, l'armonia integrale che risulta da tale gerarchizzazione, a cui d'altronde si riduce la nozione stessa di «giustizia» quando sia spogliata del suo carattere specificamente morale. Considerato, così, principio di ordine, quindi organizzazione e disposizione interiore, per un essere o un insieme di esseri, *dharma* può in un certo senso opporsi a *karma*, che è solo l'azione mediante cui tale disposizione verrà manifestata esteriormente, purché l'azione sia normale, cioè conforme alla natura degli esseri e dei loro stati, e ai rapporti che ne derivano. Allora, dunque, ciò che è *adharma* non è affatto il «peccato» in senso teologico, né il «male» in senso morale, nozioni entrambe estranee allo spirito indù; è semplicemente la «non-conformità» con la natura degli esseri, lo squilibrio, la rottura dell'armonia, la distruzione o il sovvertimento dei rapporti gerarchici. Indubbiamente, nell'ordine universale la somma di tutti gli squilibri particolari concorre sempre all'equilibrio totale che nulla può rompere; ma, in ogni punto considerato a parte e in se stesso, lo squilibrio è possibile e concepibile, e, si tratti di applicazione sociale o di altro, non è necessario attribuirgli il sia pur minimo carattere morale per definirlo contrario, secondo la sua portata specifica, alla «legge dì armonia» che regge sia l'ordine cosmico sia l'ordine umano. Precisato in tal modo il senso della «legge» e liberatolo da tutte le applicazioni particolari e derivate alle quali può dare luogo, possiamo accettare la parola «legge» per tradurre *dharma*, in modo certo ancora imperfetto, ma meno inesatto degli altri termini desunti dalle lingue occidentali; ancora una volta, però, non è affatto di legge morale che si tratta, e le stesse nozioni di legge scientifica e legge sociale o giuridica si riferiscono qui solo a casi particolari.

In linea di principio, la «legge» può essere considerata un «volere universale», per una trasposizione analogica che, del resto, in una simile concezione non lascia sussistere niente di personale né, a maggior ragione, di antropomorfico. L'espressione di questo volere in ogni stato dell'esistenza manifestata è designata come *Prajâpati* o il «Signore degli

esseri prodotti»; e in ogni ciclo cosmico particolare questo stesso volere si manifesta come il *Manu* che dà a tale ciclo la legge che gli è propria. *Manu* non deve quindi essere inteso come il nome di un personaggio mitico, leggendario o storico; esso designa propriamente un principio che si potrebbe definire, secondo il significato della radice verbale *man*, come «intelligenza cosmica» o «pensiero riflesso dell'ordine universale». Questo principio è d'altra parte visto come il prototipo dell'uomo, il quale è chiamato *mânava* in quanto è considerato essenzialmente un «essere pensante», caratterizzato dal possesso del *manas*, elemento mentale o razionale; la concezione del *Manu* è dunque equivalente, almeno per certi aspetti, a quella che altre tradizioni, in particolare la Cabala ebraica e l'esoterismo musulmano, designano come L'«Uomo universale», e che il taoismo chiama il «Re». Abbiamo visto in precedenza che il nome Vyâsa designa non un uomo, ma una funzione; tuttavia è una funzione in qualche modo storica, mentre qui si tratta di una funzione cosmica che potrà diventare storica solo nella sua applicazione specifica all'ordine sociale e senza d'altronde implicare alcuna «personificazione». Insomma, la legge di *Manu*, per un ciclo o una collettività qualsivoglia, non è altro che l'osservanza dei rapporti gerarchici naturali che esistono fra gli esseri sottoposti alle condizioni specifiche di quel ciclo o collettività, con l'insieme delle prescrizioni che normalmente ne risultano. Non insisteremo qui sulla concezione dei cicli cosmici, tanto più che per renderla facilmente intelligibile occorrerebbe addentrarsi in disamine abbastanza lunghe; ci limiteremo a dire che fra essi non vi è successione cronologica, bensì concatenazione logica e causale, perché ogni ciclo è determinato nel suo insieme dall'antecedente e determina a sua volta il conseguente con una produzione continua, sottomessa alla «legge di armonia» che stabilisce l'analogia costitutiva di tutti i modi della manifestazione universale.

Quando si giunge all'applicazione sociale, la «legge», assumendo la sua accezione specificamente giuridica, potrà essere formulata in uno *shâstra* o codice, il quale, in quanto espressione del «volere cosmico» al suo grado particolare, sarà riferito a *Manu* o più precisamente al *Manu* del ciclo attuale; ma evidentemente questa attribuzione non fa del *Manu* l'autore dello *shâstra*, almeno nel senso ordinario in cui si dice che un'opera puramente umana è di un certo autore. Anche qui, come per i testi vedici, non c'è dunque origine storica rigorosamente assegnabile, e d'altronde, come abbiamo spiegato, il problema di tale origine è di importanza nulla dal punto di vista dottrinale; ma fra i due casi vi è da segnalare una grande differenza: mentre i testi vedici sono designati col termine *shruti*, essendo il frutto di una ispirazione diretta, il *dharma-shâstra* appartiene solamente alla categoria di scritti tradizionali chiamata *smriti*, la cui autorità è meno fondamentale, e che comprende sia i *Purâna* sia gli *Itihâsa*, che l'erudizione occidentale considera solo poemi «mitici» ed «epici», dato che non è capace di cogliere il profondo significato simbolico che ne fa una cosa totalmente

diversa dalla «letteratura». La distinzione fra *shruti* e *smriti* corrisponde in fondo a quella fra l'intuizione intellettuale pura e immediata, che si applica esclusivamente al dominio dei principi metafisici, e la coscienza riflessa, di natura razionale, che si esercita sugli oggetti di conoscenza appartenenti all'ordine individuale, com'è appunto il caso quando si tratta di applicazioni sociali o altre. Ciò nonostante l'autorità tradizionale del *dharma-shâstra* non deriva da quegli autori umani che hanno potuto formularla, certo oralmente all'inizio, per iscritto in seguito, ed è la ragione per cui tali autori sono rimasti sconosciuti e indeterminati; essa deriva esclusivamente da ciò che ne fa davvero l'espressione della legge di *Manu*, cioè dalla sua conformità all'ordine naturale delle esistenze che è destinato a governare.

6. Principio dell'istituzione delle caste

A sostegno di quanto abbiamo esposto nel capitolo precedente, aggiungeremo qualche precisazione in merito all'istituzione delle caste, di importanza primordiale nella legge di *Manu* e così profondamente incompresa dalla quasi totalità degli europei. Enunceremo in primo luogo la seguente definizione: la casta, designata indifferentemente dagli Indù con l'una o l'altra delle due parole *jâti* e *varna*, è una funzione sociale determinata dalla natura propria di ogni essere umano. La parola *varna* nel suo senso primitivo significa «colore», ragione per cui qualcuno ha voluto trovarvi una prova, o per lo meno un indizio dell'ipotesi che la distinzione delle caste si sarebbe fondata in principio su differenze di razza; ma così non è, perché la stessa parola ha, per estensione, il significato di «qualità» in generale, da cui discende il suo impiego analogico per designare la natura particolare di un essere, quel che si può chiamare la sua «essenza individuale», e proprio questo determina la casta, ma la considerazione della razza interviene esclusivamente come uno degli elementi che possono influire sulla costituzione della natura individuale. Quanto alla parola *jâti*, il suo significato proprio è «nascita», da cui si vuole concludere che la casta è essenzialmente ereditaria, ed è un altro errore: se di fatto essa è per lo più ereditaria, non lo è strettamente in linea di principio, dal momento che nella formazione della natura individuale il peso dell'eredità, pur essendo preponderante nella maggioranza dei casi, è invero tutt'altro che esclusivo; ma ciò richiede spiegazioni ulteriori.

L'essere individuale è nel suo insieme composto di due elementi chiamati rispettivamente *nâma*, il nome, e *rûpa*, la forma; essi sono insomma l'«essenza» e la «sostanza» dell'individualità, ovvero ciò che la scuola aristotelica chiama «forma» e «materia», termini che hanno però un senso tecnico ben diverso dalla loro accezione corrente; occorre anzi notare che il termine di «forma», invece di designare l'elemento da noi chiamato in tal modo per tradurre il sanscrito *rûpa*, designa al contrario l'altro elemento, quello che è propriamente l'«essenza individuale». Dobbiamo aggiungere che la distinzione da noi indicata, benché analoga a quella di anima e corpo secondo gli occidentali, è lungi dall'equivalerle rigorosamente: la forma non è solo la forma corporea, ancorché non ci sia qui possibile insistere su questo punto; quanto al nome, esso rappresenta l'insieme di tutte le qualità o attributi caratteristici dell'essere considerato. Occorre poi fare un'altra

distinzione all'interno dell'«essenza individuale»: *nâmika*, quel che si riferisce al nome in un senso più ristretto, o quel che il nome particolare di ogni individuo deve esprimere, è l'insieme delle qualità che appartengono in proprio a detto individuo, le quali gli derivano da null'altro che da se stesso; *gotrika*, quel che appartiene alla razza o alla famiglia, è l'insieme delle qualità che derivano all'essere dall'eredità. Questa seconda distinzione potrebbe trovare una rappresentazione analogica nel fatto che a un individuo si attribuiscono un «nome», che gli è specifico, e un «cognome»; ci sarebbero d'altronde molte cose da dire sul significato originario dei nomi e su ciò che normalmente dovrebbero essere destinati a esprimere, ma siccome queste considerazioni non rientrano nel nostro intento attuale, ci limiteremo a indicare che la determinazione del nome vero si confonde, in linea di principio, con quella della stessa natura individuale. La «nascita», nel senso del sanscrito *jâti*, è propriamente la risultante dei due elementi *nâmika* e *gotrika*: bisogna dunque tenere conto dell'eredità, e il suo peso può essere notevole, ma anche di ciò per cui l'individuo si distingue dai genitori e dagli altri membri della famiglia. È infatti evidente che non esistono due esseri con lo stesso complesso di qualità, sia fisiche sia psichiche: accanto a ciò che li accomuna vi è anche ciò che li differenzia; coloro stessi che vogliono spiegare tutto nell'individuo con l'influenza dell'eredità, si troverebbero indubbiamente in grande imbarazzo se dovessero applicare la loro teoria a un qualunque caso particolare; tale influenza è innegabile, ma bisogna considerare altri elementi, come precisamente fa la teoria che abbiamo esposto.

La natura propria di ogni individuo implica necessariamente, fin dall'origine, tutto il complesso delle tendenze e disposizioni che si svilupperanno e manifesteranno nel corso della sua esistenza, e che determineranno in particolare, giacché è di questo che stiamo trattando, la sua attitudine per una certa funzione sociale. La conoscenza della natura individuale, quindi, deve permettere di assegnare a ogni essere umano la funzione che gli conviene in virtù di questa stessa natura, ovvero, in altri termini, il posto che egli deve normalmente occupare nell'organizzazione sociale. È facile capire che questo è il fondamento di un'organizzazione veramente gerarchica, vale a dire strettamente conforme alla natura degli esseri, secondo l'interpretazione da noi data della nozione di *dharma*; gli errori di applicazione, certo sempre possibili e soprattutto nei periodi di oscuramento della tradizione, non diminuiscono in nulla il valore del principio, e si può affermare che la sua negazione implica almeno in teoria, se non sempre in pratica, la distruzione di ogni legittima gerarchia. Si vede al tempo stesso quanto sia assurdo l'atteggiamento degli europei, i quali si indignano che un uomo non possa passare dalla propria casta a una superiore: ciò implicherebbe, in realtà, né più né meno che un cambiamento della natura individuale, ossia un certo uomo dovrebbe cessare di essere se stesso per diventare un altro uomo, la qual cosa è un'impossibilità

manifesta; ciò che un essere è potenzialmente alla nascita, lo sarà per l'intera esistenza individuale. D'altronde, perché un essere sia ciò che è e non un altro essere, è una di quelle questioni che non hanno ragione di porsi; la verità è che ognuno, secondo la propria natura, è un elemento necessario dell'armonia totale e universale. Sennonché è fuori di dubbio che considerazioni simili sono perfettamente estranee a quanti vivono in società la cui costituzione manca di principio e non poggia su alcuna gerarchia, come le società occidentali moderne, dove ogni uomo può ricoprire quasi indifferentemente le più diverse funzioni, comprese quelle per cui è il meno adatto e dove, per di più, la ricchezza materiale tiene luogo pressoché esclusivo di ogni superiorità effettiva.

Da quanto detto sul significato del *dharma* consegue che la gerarchia sociale deve riprodurre analogicamente, secondo le proprie condizioni, la costituzione dell'«Uomo universale»; con ciò intendiamo che c'è corrispondenza tra l'ordine cosmico e l'ordine umano, e tale corrispondenza, che si ritrova naturalmente nell'organizzazione dell'individuo, sia egli visto nella sua integralità o anche semplicemente nella sua parte corporea, deve del pari realizzarsi, nel modo che più le conviene, nell'organizzazione della società. L'idea del «corpo sociale», con organi e funzioni comparabili a quelli di un essere vivente, è del resto familiare ai sociologi moderni; ma costoro hanno davvero ecceduto al riguardo, dimenticando che corrispondenza e analogia non significano assimilazione e identità, e che il legittimo confronto fra i due casi deve lasciare sussistere una necessaria diversità nelle rispettive modalità di applicazione; per di più, ignorando le ragioni profonde dell'analogia, non hanno mai potuto trarne conclusioni valide per la costituzione di una vera gerarchia. Dopo queste riserve è evidente che le espressioni che potrebbero suggerire un'assimilazione dovranno essere intese in un senso puramente simbolico, come pure le designazioni desunte dalle diverse parti dell'individuo umano quando siano applicate analogicamente all'«Uomo universale». Queste osservazioni bastano a rendere comprensibile la descrizione simbolica dell'origine delle caste, quale si incontra in numerosi testi e in primo luogo nel *Purusha-sûkta* del *Rig-Vêda*: «Di *Purusha* il *Brâhmana* fu la bocca, lo *Kshatriya* le braccia, il *Vaishya* le anche; lo *Shûdra* nacque sotto i suoi piedi»[13]. Si trova qui l'enumerazione delle quattro caste la cui distinzione è la base dell'ordinamento sociale, e che peraltro sono suscettibili di suddivisioni secondarie più o meno numerose: i *Brâhmana* rappresentano essenzialmente l'autorità spirituale e intellettuale; gli *Kshatriya* il potere amministrativo, che comporta insieme le attribuzioni giudiziarie e militari, e la cui funzione regale non è che il grado più elevato; i *Vaishya* l'insieme delle differenti funzioni economiche, nel senso più esteso della parola, che comprende le funzioni agricole, industriali,

---

[13] *Rig-Vêda*, X, 90.

commerciali e finanziarie; quanto agli *Shûdra*, essi eseguono tutti i lavori necessari ad assicurare la sussistenza meramente materiale della collettività. È importante aggiungere che i *Brâhmana* non sono affatto dei «preti» nel senso occidentale e religioso della parola: certo le loro funzioni comportano l'esecuzione dei riti di differenti ordini, perché devono possedere le conoscenze necessarie a conferire a tali riti tutta la loro efficacia; ma esse comportano anche, e innanzitutto, la conservazione e la trasmissione regolare della dottrina tradizionale; d'altronde presso la maggior parte dei popoli antichi la funzione dell'insegnamento, raffigurata dalla bocca nel simbolismo precedente, era parimenti considerata la funzione sacerdotale per eccellenza, per il fatto stesso che l'intera civiltà si fondava su un principio dottrinale. Per la stessa ragione le deviazioni della dottrina appaiono in genere legate a un sovvertimento della gerarchia sociale, come si potrebbe osservare in particolare nel caso dei tentativi fatti a diverse riprese dagli *Kshatriya* per rovesciare la supremazia dei *Brâhmana*, supremazia la cui ragione d'essere appare evidente da tutto quanto abbiamo detto sulla vera natura della civiltà indù. D'altra parte per completare le considerazioni che qui abbiamo esposto sommariamente, sarebbe opportuno segnalare le tracce che queste concezioni tradizionali e primordiali poterono lasciare nelle antiche istituzioni europee, in particolare per ciò che riguarda l'investitura di «diritto divino» conferita ai re, la cui funzione era considerata alle origini, come indica la radice stessa della parola *rex*, essenzialmente regolatrice dell'ordine sociale; ma possiamo solo menzionare queste cose di sfuggita, senza insistervi come forse sarebbe utile per farne risaltare tutto l'interesse.

La partecipazione alla tradizione è pienamente effettiva soltanto per i membri delle prime tre caste; ciò è espresso dalle diverse designazioni che sono loro esclusivamente riservate, come quella di *ârya*, che abbiamo già citato, e *dwija*, o «nato due volte»; la concezione della «seconda nascita», intesa in un senso puramente spirituale, è d'altronde comune a tutte le dottrine tradizionali, e il cristianesimo stesso, nel rito del battesimo, ne presenta l'equivalente in modo religioso. Per gli *Shûdra*, la partecipazione è soprattutto indiretta e per così dire virtuale, in quanto deriva generalmente dai loro rapporti con le caste superiori; d'altra parte, per riprendere l'analogia con il «corpo sociale», il loro ruolo non costituisce propriamente una funzione vitale, bensì un'attività in certo qual modo meccanica, ed è la ragione per cui essi vengono raffigurati come nascenti non da una parte del corpo di *Purusha*, o dell'«Uomo universale», ma dalla terra che sta sotto i suoi piedi, e che è l'elemento in cui si elabora il nutrimento corporeo. Esiste però un'altra versione, secondo la quale lo *Shûdra* è nato dai piedi stessi del *Purusha*[14]; ma la contraddizione è solo apparente, e in fondo non si tratta che di due punti di vista diversi, di cui il primo mette in evidenza

---

[14] *Mânava-Dharma-Shâstra* (Legge di *Manu*), 1° adhyâya, shloka 31; *Vishnu-Purâna* (I, 6).

l'importante diversità che esiste fra le prime tre caste e gli *Shûdra*, mentre il secondo si riferisce al fatto che nonostante questa diversità anche gli *Shûdra* partecipano alla tradizione. Sempre a proposito di questa rappresentazione, dobbiamo far notare ancora che la distinzione delle caste viene talvolta applicata, per trasposizione analogica, non soltanto all'insieme degli esseri umani, ma anche a quello di tutti gli esseri animati e inanimati compresi da tutta la natura, così come è detto che questi esseri nacquero tutti da *Purusha*: è così che il *Brâhmana* è considerato il modello degli esseri immutabili, ossia superiori al cambiamento, e lo *Kshatriya* il modello degli esseri mobili, o sottomessi al cambiamento, poiché le loro funzioni si riferiscono rispettivamente all'ordine della contemplazione e a quello dell'azione. Si vede quindi abbastanza bene quali siano le questioni di principio implicite in tutto ciò e la cui portata del resto supera di gran lunga i confini della sfera sociale, la loro applicazione alla quale è stata qui considerata più in particolare; avendo così mostrato che cosa sia tale applicazione nell'organizzazione tradizionale della civiltà indù, non ci soffermeremo ulteriormente sullo studio delle istituzioni sociali, che non costituisce l'argomento principale del presente lavoro.

7. Shivaismo e vishnuismo

Il Principio supremo, totale e universale, che le dottrine religiose dell'Occidente chiamano «Dio», deve essere concepito come impersonale o come personale? Questa domanda può dare origine a interminabili discussioni, e del resto prive di scopo, perché essa deriva solo da concezioni parziali e incomplete che sarebbe vano tentare di conciliare senza elevarsi oltre l'ambito specifico, teologico o filosofico, che è loro proprio. Dal punto di vista metafisico occorre dire che tale Principio è allo stesso tempo impersonale e personale, a seconda dell'aspetto sotto cui sia considerato: impersonale o, se si vuole, «sovrapersonale» in sé; personale in rapporto alla manifestazione universale, ma, beninteso, senza che tale «personalità divina» presenti il minimo carattere antropomorfico, non dovendosi confondere la «personalità» con l'«individualità». La distinzione fondamentale che abbiamo formulato e in virtù della quale le apparenti contraddizioni dei punti di vista secondari e molteplici si risolvono nell'unità di una sintesi superiore, è espressa dalla metafisica estremo-orientale come la distinzione tra il «Non-essere» e l'«Essere»; essa è non meno netta nella dottrina indù, come d'altronde è richiesto dall'identità essenziale della metafisica pura nella diversità delle forme che può assumere. Il Principio impersonale, quindi assolutamente universale, è designato come *Brahma*; la «personalità divina», che ne è una determinazione o una specificazione, implicante un grado minore di universalità, ha come appellativo più generale quello di *Îshwara*. *Brahma*, nella sua Infinità, non può essere caratterizzato da alcun attributo positivo, ciò che si esprime dicendo che è *nirguna* o «al di là di ogni qualificazione», e anche *nirvishêsha* o «al di là di ogni distinzione»; *Îshwara* invece è detto *saguna* o «qualificato», e *savishêsha*, o «direttamente concepito», in quanto può ricevere tali attribuzioni le quali si ottengono con una trasposizione analogica, nell'universale, delle diverse qualità o proprietà degli esseri di cui è il principio. È evidente che si può così concepire un'indefinità di «attributi divini», e del resto si potrebbe trasporre una qualsiasi qualità che abbia un'esistenza positiva, considerandola nel suo principio; d'altra parte, ognuno di questi attributi dev'essere in realtà considerato solo una base o un supporto per la meditazione di un certo aspetto dell'Essere universale. Quanto abbiamo detto sul simbolismo spiega come l'incomprensione che origina l'antropomorfismo possa infine trasformare gli «attributi divini» in

altrettanti «dei», ossia entità concepite sul modello degli esseri individuali, e a cui è attribuita un'esistenza propria e indipendente. È uno dei casi più evidenti di «idolatria», che confonde il simbolo con quel che è simboleggiato e che qui assume la forma del «politeismo»; è chiaro però che nessuna dottrina fu mai politeista in se stessa e nella sua essenza, dato che poteva diventarlo solo in seguito a una profonda deformazione, che peraltro si generalizza molto meno spesso di quanto si pensi comunemente; a dire il vero, anzi, di una simile generalizzazione conosciamo un solo esempio certo, quello della civiltà greco-romana, e per di più vi fu almeno qualche eccezione nella sua élite intellettuale. In Oriente, ove non esiste la tendenza all'antropomorfismo, se si escludono aberrazioni individuali sempre possibili ma comunque rare e anormali, niente di simile ha mai potuto accadere; molti occidentali, che conoscendo solo l'antichità classica tendono a scoprire dovunque «miti» e «paganesimo», rimarranno certo stupiti, ma così stanno le cose. In India, in particolare, un'immagine simbolica che rappresenti l'uno o l'altro degli «attributi divini», e che si chiama *pratîka*, non è un «idolo», perché non è mai stata intesa se non per quello che realmente è, un supporto di meditazione e un mezzo ausiliario di realizzazione; tanto più che ognuno può dedicarsi di preferenza ai simboli che sono più conformi alle sue disposizioni personali.

Îshwara è visto sotto tre aspetti principali, che costituiscono la *Trimûrti* o «triplice manifestazione», e dai quali derivano altri aspetti più particolari, secondari in rapporto ai precedenti. *Brahmâ* è *Îshwara* in quanto principio produttore degli esseri manifestati; è così definito perché considerato il riflesso diretto, nella sfera della manifestazione, di *Brahma*, il Principio supremo. Per evitare possibili confusioni è necessario ricordare che il termine *Brahma* è neutro, mentre *Brahmâ* è maschile; l'uso, abituale negli orientalisti, della forma *Brahman*, che è comune ai due generi, ha l'inconveniente grave di nascondere questa distinzione essenziale, la quale è talvolta indicata da espressioni come *Para-Brahma* o il «*Brahma* supremo» e *Apara-Brahma* o il «*Brahma* non supremo». Gli altri due aspetti costitutivi della *Trimûrti*, complementari l'uno dell'altro, sono *Vishnu*, che è *Îshwara* in quanto principio animatore e conservatore degli esseri, e *Shiva*, che è *Îshwara* in quanto principio, non già distruttore come si dice di solito, ma più esattamente trasformatore; queste sono dunque «funzioni universali» e non entità separate e più o meno individualizzate. Come abbiamo accennato, ognuno, per porsi dal punto di vista che meglio si adatta alle sue possibilità, potrà naturalmente accordare la preminenza all'una o all'altra di queste funzioni e, prima di tutto, a causa della loro simmetria almeno apparente, delle due funzioni complementari di *Vishnu* e di *Shiva*: da qui la distinzione tra «vishnuismo» e «shivaismo», che non sono «sette» come gli occidentali pensano, ma soltanto differenti vie di realizzazione, ugualmente legittime e ortodosse. È tuttavia necessario aggiungere che lo shivaismo, che è meno diffuso del vishnuismo e dà meno importanza ai riti esterni, è in certo qual

modo più elevato, e porta più direttamente alla realizzazione metafisica pura: ciò è facilmente comprensibile quando si pensi alla natura stessa del principio al quale dà la preminenza, perché la «trasformazione», che deve essere qui intesa nel senso rigorosamente etimologico, è il passaggio «di là dalla forma», che si presenta come una distruzione solo dal punto di vista particolare e contingente della manifestazione; è il passaggio dal manifestato al non-manifestato, per il cui tramite si opera il ritorno all'immutabilità eterna del Principio supremo, fuori dalla quale nulla può esistere se non in modo illusorio.

A ognuno degli «aspetti divini» è attribuita una forza o energia propria, chiamata *shakti*, e rappresentata simbolicamente in una forma femminile: la *shakti* di *Brahmâ* è *Saraswatî*, quella di *Vishnu* è *Lakshmî*, quella di *Shiva* è *Pârvatî*. Fra gli *Shaiva* come fra i *Vaishnava* alcuni si dedicano più in particolare alla considerazione delle *shakti*, ed è la ragione per cui sono chiamati *shâkta*. Inoltre, ciascuno dei principi che abbiamo illustrato può ancora essere considerato in una pluralità di aspetti più caratterizzati e da ognuno di questi derivano anche altri aspetti secondari, derivazione che è per lo più descritta come una filiazione simbolica. Non possiamo evidentemente trattare qui tutte queste concezioni, tanto più che non ci proponiamo di esporre le dottrine stesse ma solo di indicare con quale spirito si debba studiarle se si vuole giungere a comprenderle.

Tanto gli *Shaiva* come i *Vaishnava* hanno, nell'insieme degli scritti tradizionali designato collettivamente col nome di *smriti*, i loro testi propri, i *Purâna* e i *Tantra*, che più particolarmente corrispondono alle loro rispettive tendenze. Le quali tendenze si affermano in special modo nell'interpretazione della dottrina degli *Avatâra* o «manifestazioni divine»; questa dottrina, strettamente connessa alla concezione dei cicli cosmici, meriterebbe uno studio specifico che non possiamo pensare di affrontare ora. Aggiungeremo soltanto, per concludere sulla questione dello shivaismo e del vishnuismo, che qualunque sia la via scelta da ognuno come la più adatta alla propria natura, lo scopo finale a cui essa tende, purché sia strettamente ortodossa, è sempre lo stesso: è una realizzazione effettiva di ordine metafisico, la quale potrà soltanto essere più o meno immediata, e anche più o meno completa, a seconda delle condizioni particolari e dell'estensione delle possibilità intellettuali di ogni essere umano.

8. I punti di vista della dottrina

Le osservazioni precedenti permettono di capire come nell'unità essenziale di una stessa dottrina tradizionale coesista una molteplicità di punti di vista che non modifica in nulla tale unità. D'altronde, è evidente che nella comprensione di qualsiasi cosa ognuno porta una sorta di prospettiva che gli è propria, e quindi si potrebbe dire che ci sono tanti modi, più o meno differenti, di comprendere quanti sono gli individui, ma ciò vale soltanto per il punto di partenza, perché non appena si travalichi l'ambito individuale, tutte queste differenze, che non comportano alcuna incompatibilità, scompaiono inevitabilmente. Oltre alla differenza che è così inerente alla natura particolare dei diversi esseri umani, ognuno può ancora, d'altra parte, porsi da parecchi punti di vista per studiare la dottrina sotto questo o quell'aspetto più o meno nettamente definito, e che peraltro potrà esserlo tanto più nettamente quanto più sarà caratterizzato, vale a dire più lontano, nell'ordine discendente delle applicazioni, dall'universalità principale. La totalità dei possibili e legittimi punti di vista è sempre contenuta, in principio e sinteticamente, nella dottrina stessa, e quel che abbiamo già detto sulla pluralità dei significati che un testo tradizionale presenta, è sufficiente a mostrare come tale pluralità possa esservi contenuta; non resterà dunque che sviluppare rigorosamente, secondo questi diversi punti di vista, l'interpretazione della dottrina fondamentale.

È esattamente ciò che accade in India ed è espresso dal termine sanscrito *darshana*, il quale null'altro significa se non «veduta» o «punto di vista», poiché la radice verbale *drish*, da cui deriva, ha come significato principale quello di «vedere». I *darshana* sono dunque i punti di vista della dottrina, e null'affatto, come la maggior parte degli orientalisti pensa, dei «sistemi filosofici» in concorrenza e opposizione reciproca; poiché tutte queste «vedute» sono rigorosamente ortodosse, non possono entrare in conflitto o in contraddizione. Abbiamo mostrato come ogni concezione sistematica, frutto dell'individualismo intellettuale così caro agli occidentali moderni, sia la negazione della metafisica, la quale forma l'essenza stessa della dottrina; abbiamo anche detto quale sia la distinzione profonda fra il pensiero metafisico e il pensiero filosofico, quest'ultimo essendo solo un modo speciale, peculiare dell'Occidente, e che non può applicarsi validamente alla conoscenza di una dottrina tradizionale che si sia mantenuta nella sua purezza e integralità. Non esiste quindi una «filosofia

indù», come non esiste una «filosofia cinese», sempre che si voglia conservare alla parola «filosofia» un significato un po' preciso, significato che è definito dalla linea di pensiero che discende dai Greci; e d'altra parte, se si tiene conto soprattutto di che cosa è diventata la filosofia nei tempi moderni, bisogna ammettere che l'assenza, in una civiltà, di questo modo di pensiero non ha niente di particolarmente deplorevole. Ma gli orientalisti non vogliono vedere nei *darshana* altro che filosofia e sistemi, a cui peraltro pretendono di imporre etichette occidentali; e tutto ciò perché non sono capaci di uscire dagli schemi «classici» e perché ignorano compiutamente le differenze più tipiche fra la mentalità orientale e quella occidentale. Il loro atteggiamento al riguardo è perfettamente paragonabile a quello di un uomo che, non sapendo nulla dell'attuale civiltà europea, e capitandogli per caso tra le mani i programmi di insegnamento di una università, ne traesse la bizzarra conclusione che gli studiosi europei si dividono in parecchie scuole rivali, che hanno ognuna il proprio sistema filosofico, e fra cui le più importanti sono quelle dei matematici, dei fisici, dei chimici, dei biologi, dei logici e degli psicologi; un abbaglio simile sarebbe quanto mai grottesco, ma non molto di più della concezione corrente degli orientalisti, e costoro non dovrebbero neanche avere la scusa dell'ignoranza, o, per dir meglio, proprio la loro ignoranza non è scusabile. Per quanto sembri inverosimile, è fin troppo certo che le questioni di principio, che essi sembrano eludere per partito preso, non si sono mai affacciate alla loro mente, d'altronde troppo strettamente specializzata perché possa ancora comprenderle e valutarne la portata; si tratta di uno strano caso di «miopia intellettuale» all'ultimo stadio, ed è certissimo che, con simili disposizioni, non arriveranno mai a penetrare il vero significato del minimo frammento di una qualunque di quelle dottrine orientali che si sono dati come missione di interpretare a modo loro, in conformità coi propri punti di vista prettamente occidentali.

Per ritornare alla comprensione vera delle cose, i punti di vista da cui è possibile considerare la dottrina possono essere, evidentemente, più o meno molteplici; ma d'altra parte non tutti sono ugualmente irriducibili, e ad alcuni, i più fondamentali in qualche modo, possono essere subordinati gli altri. Sarà perciò sempre possibile raggruppare i punti di vista secondari intorno ai principali, e soltanto questi ultimi allora verranno considerati separatamente, come tante ramificazioni dello studio della dottrina, perché gli altri danno luogo solo a semplici suddivisioni che nella maggior parte dei casi non sarà nemmeno necessario precisare. Le grandi divisioni, i rami principali, ricevono propriamente il nome di *darshana*, nel senso assunto abitualmente dalla parola, e in base alla classificazione ammessa generalmente in India se ne distinguono sei, che è importante, essendo in numero uguale, non confondere con quelli che vengono chiamati i sei *Vêdânga*.

Il significato letterale del termine *Vêdânga* è «membro del *Vêda*»; questa denominazione si applica a talune scienze ausiliarie del *Vêda*,

assumendo come paragone le membra corporee tramite le quali un essere agisce all'esterno; i trattati fondamentali che si riferiscono a queste scienze, di cui daremo l'elenco, fanno parte della *smriti*, e anzi, per il loro diretto rapporto col *Vêda*, vi occupano il primo posto. La *shiksâ* è la scienza dell'articolazione corretta e della pronuncia esatta, che comporta, insieme alle leggi dell'eufonia che sono in sanscrito più importanti e sviluppate che in qualsiasi altra lingua, la conoscenza del valore simbolico delle lettere; nelle lingue tradizionali infatti l'uso della scrittura fonetica non esclude il permanere di un significato ideografico, di cui l'ebraico e l'arabo offrono ugualmente l'esempio. Il *chandas* è la scienza della prosodia, la quale determina l'applicazione dei diversi metri in corrispondenza con le modalità vibratorie dell'ordine cosmico che essi debbono esprimere, e che fa di essi qualcosa di ben diverso dalle forme «poetiche» nel senso meramente letterario della parola; del resto la conoscenza profonda del ritmo e delle sue relazioni cosmiche, da cui deriva il suo uso per certi modi preparatori della realizzazione metafisica, è comune a tutte le civiltà orientali, mentre è completamente estranea agli occidentali. Il *vyâkarana* è la grammatica, ma che, invece di presentarsi come un semplice insieme di regole che sembrano più o meno arbitrarie perché se ne ignorano le ragioni, come avviene di solito nelle lingue occidentali, si fonda al contrario su concezioni e classificazioni che sono sempre in strettissimo rapporto con il significato logico del linguaggio. Il *nirukta* è la spiegazione dei termini importanti o difficili che si incontrano nei testi vedici; la spiegazione non si basa soltanto sull'etimologia, ma per lo più anche sul valore simbolico delle lettere e delle sillabe che intervengono nella composizione delle parole; di qui gli innumerevoli errori degli orientalisti, che non possono capire, e neppure concepire, quest'ultimo tipo di spiegazione, in tutto e per tutto proprio delle lingue tradizionali e molto simile a quello che si ritrova nella Cabala ebraica, e che di conseguenza non vogliono, né possono, vedere che etimologie strampalate o addirittura banali «giochi di parole» in ciò che, in realtà, è naturalmente tutt'altra cosa. Lo *jivotisha* è l'astronomia, ovvero, più esattamente, l'astronomia e l'astrologia insieme, che in India non sono mai separate, non più di quanto lo furono presso tutti i popoli antichi, Greci compresi, i quali si servivano indifferentemente di queste due parole per indicare una stessa e unica cosa; la distinzione fra astronomia e astrologia è tipicamente moderna, e del resto occorre aggiungere che la vera astrologia tradizionale, quale si è mantenuta in Oriente, non ha quasi nulla in comune con le speculazioni «divinatorie» che alcuni tentano di costituire con lo stesso nome nell'Europa contemporanea. In ultimo, il *kalpa*, termine che d'altronde ha altri significati, è qui l'insieme delle prescrizioni relative all'esecuzione dei riti, e la cui conoscenza è indispensabile perché questi abbiano piena efficacia; nei *sûtra* che le esprimono, tali prescrizioni sono condensate, con una notazione simbolica particolare, in formule che sembrano abbastanza simili a formule algebriche.

Oltre i *Vêdânga* occorre ricordare gli *Upavêda*, parola che indica conoscenze di ordine inferiore ma che tuttavia si fondano su basi rigorosamente tradizionali; l'ordine a cui queste conoscenze si riferiscono è quello delle applicazioni pratiche. Ci sono quattro *Upavêda*, che sono collegati ai quattro *Vêda* in quanto vi trovano i loro rispettivi principi: *Ayur-Vêda* è la medicina, riferita così al *Rig-Vêda*; *Dhanur-Vêda*, la scienza militare riferita al *Yajur-Vêda*; *Gândharva-Vêda*, la musica, riferita al *Sâma-Vêda*; *Sthâpatya-Vêda*, la meccanica e l'architettura, riferite all'*Atharva-Vêda*. Secondo le concezioni occidentali, queste sono arti più che scienze nel senso proprio della parola; ma il principio tradizionale che viene loro attribuito le investe di un carattere un po' diverso. Naturalmente questa enumerazione dei *Vêdânga* e degli *Upavêda* non esclude le altre scienze che non vi sono comprese, ma di cui alcune furono ugualmente coltivate in India fin dai tempi antichi; si sa che le matematiche soprattutto, che comprendono, col nome generale di «ganita», *pâtî-ganita* o *vyakta-ganita*, l'aritmetica, *bîja-ganita*, l'algebra, e *rêktâ-ganita*, la geometria, vi subirono, in particolare le prime due, un notevole sviluppo di cui l'Europa attraverso gli Arabi avrebbe più tardi beneficiato.

Data in questo modo un'idea succinta dell'insieme delle conoscenze tradizionali dell'India, le quali del resto sono altrettanti aspetti secondari della dottrina, ritorneremo ora ai *darshana*, che a loro volta devono essere considerati parte integrante di questo insieme, senza di che si rischierebbe di non comprenderne mai nulla. Infatti non bisogna dimenticare che tanto in India come in Cina una delle offese più gravi che si possano rivolgere a un pensatore è vantare la novità e l'originalità delle sue concezioni, caratteristica che, in civiltà essenzialmente tradizionali, basterebbe a privarle di ogni portata effettiva. Tra coloro che si dedicarono in modo speciale allo studio di questo o quel *darshana* hanno certo potuto formarsi delle scuole che si distinguono per qualche interpretazione particolare, ma tali divergenze non sono mai arrivate al punto di travalicare i confini dell'ortodossia; basandosi su punti secondari nella maggior parte dei casi, sono in fondo più apparenti che reali, e costituiscono piuttosto delle differenze di espressione, del resto utili per adattarsi a comprensioni diverse. Inoltre è evidente che un «punto di vista» non è mai stato la proprietà esclusiva di qualche scuola, anche se, quando ci si accontenti di esaminarlo in superficie invece di cercare di afferrarne l'essenza, può talvolta sembrare che si identifichi con la concezione della scuola che lo sviluppò in modo particolare; questa confusione è anch'essa tipica degli occidentali, abituati ad assegnare agli individui tutte le concezioni che sono loro familiari, come fossero vere e proprie invenzioni: è questo uno dei postulati per lo meno impliciti del loro «metodo storico», e ai nostri giorni neanche il punto di vista religioso sfugge alle conseguenze di questa *forma mentis* particolare, che sciorina al riguardo tutte le risorse di questa esegesi antitradizionale da noi già ricordata.

I sei *darshana* sono il *Nyâya* e il *Vaishêshika*, il *Sânkya* e lo *Yoga*, la *Mîmânsâ* e il *Vêdânta*; di solito li si elenca in questo ordine e a coppie, allo scopo di sottolineare le loro affinità; quanto a voler assegnare un ordine di successione cronologica al loro sviluppo, è questo un problema inutile e senza vero interesse, per le ragioni che abbiamo già esposto, dal momento che si tratta di punti di vista che fin dall'origine erano implicitamente contenuti in perfetta simultaneità nella dottrina primordiale. Per caratterizzare sommariamente questi punti di vista, si può dire che i primi due sono analitici, mentre gli altri quattro sono sintetici; ma gli ultimi due si distinguono dagli altri in quanto sono, in modo diretto e immediato, interpretazioni dello stesso *Vêda*, dal quale tutto il resto deriva più da lontano; di conseguenza le opinioni eterodosse qui non attecchiscono neppure parzialmente, mentre qualcuna ha potuto formarsi nelle scuole consacrate allo studio dei primi quattro *darshana*. Siccome definizioni troppo concise sarebbero per forza di cose incomplete, poco intelligibili, e quindi poco utili, abbiamo pensato che fosse meglio riservare un capitolo particolare alle indicazioni generali che riguardano ogni *darshana*, tanto più che l'argomento è abbastanza importante, rispetto al fine che ci siamo qui prefissi, da meritare di essere trattato con una certa diffusione.

9. Il «Nyâya»

La parola *nyâya* ha come significato proprio quello di «logica» e anche di «metodo»; dire, come fanno certuni, che ha cominciato col designare una scuola e in seguito è diventata sinonimo di logica, significa sovvertire ogni ordine naturale, poiché, seppure si ammette che una scuola debba caratterizzarsi con un nome che abbia un significato preliminare, è esattamente il contrario che sarebbe potuto avvenire, ammesso che un *darshana* possa essere monopolio di una qualsiasi scuola. In effetti, di logica si tratta e sempre si è trattato per quel che riguarda il *darshana* in questione, il cui sviluppo viene attribuito a Gautama, ma questo nome, comune a molti personaggi oltre che a famiglie dell'antica India, e che del resto non si accompagna qui ad alcuna indicazione biografica per quanto vaga, non deve essere riferito a un individuo preciso. Si è qui verificato ciò che si verifica spesso in simili occasioni in Oriente: rispetto alla dottrina gli individui non contano; è possibilissimo che in un'epoca lontana e indeterminata sia esistito un uomo chiamato Gautama che si consacrò allo studio e all'insegnamento di quel ramo della conoscenza che è la logica; ma questo fatto molto verosimile è di per sé privo di interesse, e il nome di quest'uomo si è conservato solo con un valore puramente simbolico, per designare in qualche modo «l'aggregato intellettuale» formato da tutti coloro che, per un periodo la cui durata non è meno indeterminata dell'origine, si dedicarono allo stesso studio. Questo tipo di «entità collettiva», di cui abbiamo già visto un esempio in Vyâsa, non è d'altronde una scuola, almeno nel senso ordinario della parola, bensì un'autentica funzione intellettuale; altrettanto si potrebbe dire dei nomi propri che si trovano similmente legati a ciascuno degli altri *darshana*; tali considerazioni, espresse una volta per tutte, ci dispenseranno dal ribadire in seguito il punto.

Abbiamo detto che il *Nyâya* è essenzialmente la logica; ma dobbiamo aggiungere che il termine ha qui in un'accezione meno ristretta che in Occidente, e questo perché ciò che esso designa invece di essere concepito come una parte della filosofia lo è come un punto di vista della dottrina totale. Sottraendosi alla stretta specializzazione che è inevitabile quando si considera la logica in modo filosofico, e non dovendo inoltre integrarsi in nessun sistema, la logica indù ha una portata assai più grande; e per ben capirlo si rammenti quanto abbiamo detto a proposito dei caratteri della

metafisica: l'oggetto proprio di una speculazione non sono precisamente le cose che essa studia, bensì il punto di vista da cui le studia. Precedentemente avevamo detto che la logica concerne le condizioni dell'intelletto umano; ciò che può essere considerato logicamente è dunque tutto quel che è oggetto dell'intelletto umano, in quanto lo si consideri effettivamente sotto questo aspetto. Per conseguenza la logica comprende nel suo punto di vista le cose considerate come «oggetti di prova», ossia di conoscenza ragionata o discorsiva: nel *Nyâya* è il senso del termine *padârtha* e, nonostante certe differenze, è anche nell'antica logica occidentale il vero significato delle «categorie» o «predicamenti». Se le divisioni e le classificazioni stabilite dalla logica hanno al tempo stesso un valore ontologico reale, è perché vi è necessariamente corrispondenza tra i due punti di vista, dal momento che non si stabilisce, come fa la filosofia moderna, un'opposizione radicale e artificiosa fra soggetto e oggetto. D'altronde il punto di vista logico è analitico, perché individuale e razionale; è solo a titolo di semplice applicazione all'ordine individuale che i principi logici, anche i più generali, sono derivati dai principi metafisici o universali.

Il *Nyâya* distingue sedici *padârtha*, il primo dei quali viene chiamato *pramâna*, parola che abitualmente ha il senso di «prova», e che spesso si traduce anche con «evidenza»; ma quest'ultima traduzione è impropria in molti casi, e inoltre ha l'inconveniente di ricordare il concetto cartesiano dell'evidenza, che è veramente valido solo in campo matematico. Per definire esattamente la parola *pramâna* bisogna considerare che il suo primo significato è quello di «misura»; ciò che qui designa sono i mezzi legittimi di conoscenza nell'ordine razionale, ciascuno dei quali non è applicabile che in una certa misura e a certe condizioni, o in altri termini entro i confini di un ambito particolare, la cui estensione definisce la sua portata; e l'enumerazione di tali mezzi di conoscenza o di prova fornisce le suddivisioni del primo *padârtha*. Il secondo è *pramêya* o «ciò che deve essere provato», vale a dire ciò che può essere conosciuto da uno qualunque dei mezzi di cui sopra; esso comprende, come suddivisioni, una classificazione di tutte le cose che l'intelletto umano può raggiungere nella sua condizione individuale. Gli altri *padârtha* sono meno importanti e si riferiscono soprattutto alle diverse modalità del ragionamento o della dimostrazione; non intendiamo darne qui l'elenco completo, ma ci limiteremo a segnalare in particolare quello che è costituito dai membri di un'argomentazione regolare.

Detta argomentazione, che viene chiamata *nyâya* in un'accezione secondaria e ristretta del termine, e che in definitiva è il modello della dimostrazione metodica, comprende, nella sua forma interamente svolta, cinque *avayava*, membri o parti costitutive: *pratijnâ*, la proposizione o l'asserzione che si tratta di dimostrare; *hêtu*, la ragione giustificativa di tale asserzione; *udâharana*, l'esempio che viene a sostegno di tale ragione, e che in qualche modo la illustra, ricordando un caso generalmente noto; *upanaya*,

l'applicazione al caso specifico in questione, quello della proposizione enunciata all'inizio; infine *nigamana*, il risultato o la conclusione, che è l'affermazione definitiva di questa stessa proposizione così come è stata dimostrata. Questa è la forma completa dell'argomentazione dimostrativa, ma talvolta le si dà anche forme semplificate e abbreviate che comportano soltanto i primi tre elementi, oppure gli ultimi tre; in quest'ultima forma, in particolare, essa presenta una somiglianza nettissima col sillogismo com'è stato teorizzato da Aristotele. D'altronde si ritrova l'equivalente del termine maggiore e del termine minore, designati rispettivamente con i nomi di *vyâpaka* o contenente, e *vyâpya* o contenuto, che si riferiscono allo stesso punto di vista dell'estensione logica; quanto al termine medio, la sua funzione è sostenuta dalla ragione, *hêtu*, chiamata anche *linga*, o segno che permette di riconoscere la *vyâpti*, ossia il legame invariabile che esiste fra contenente e contenuto. Queste incontestabili analogie, tuttavia, le quali fanno supporre come ipotesi per lo meno verosimile che Aristotele possa avere avuto qualche conoscenza del *Nyâya*, non devono far dimenticare, come abbiamo già detto, che sussistono differenze essenziali fra i due punti di vista: mentre il sillogismo greco non verte insomma che sui concetti o sulle nozioni delle cose, l'argomentazione indù verte più direttamente sulle cose stesse.

Quest'ultima osservazione esige un chiarimento; e prima di tutto è evidente che essa riguarda non la forma esterna del ragionamento, che può essere quasi identica nei due casi, ma il contenuto stesso di ciò che è implicato. Abbiamo detto che la separazione e l'opposizione di soggetto e oggetto sono affatto tipiche della filosofia moderna; ma presso i Greci la distinzione fra la cosa e la sua nozione andava già un po' troppo lontano, nel senso che la logica considerava soltanto i rapporti fra le nozioni, come se le cose potessero essere conosciute solo attraverso di esse. Senza dubbio la conoscenza razionale è propriamente una conoscenza indiretta, ed è perciò che è suscettibile di errore; tuttavia, se non giungesse alle cose stesse in una certa misura, diventerebbe completamente illusoria, e non sarebbe davvero una conoscenza sotto nessun aspetto; se dunque si può dire che noi conosciamo un oggetto in modo razionale per mezzo della sua nozione, è perché tale nozione è ancora qualcosa dell'oggetto, partecipa della sua natura esprimendola in rapporto a noi. La logica indù, quindi, considera non soltanto il modo nel quale concepiamo le cose, ma anche le cose in quanto sono da noi concepite, la nostra concezione essendo in verità inseparabile dal suo oggetto, senza di che non sarebbe niente di reale; e al riguardo la definizione scolastica della verità come *adaequatio rei et intellectus*, a tutti i gradi della conoscenza, è ciò che in Occidente si avvicina di più alla posizione delle dottrine tradizionali dell'Oriente, perché è quanto di più conforme ai dati della metafisica pura. D'altronde la dottrina scolastica, pur continuando quella di Aristotele nelle sue linee generali, l'ha in molti punti corretta e completata; ma purtroppo non è riuscita ad affrancarsi del tutto

dalle limitazioni ereditate dalla mentalità ellenica, e neppure sembra avere penetrato le conseguenze profonde del principio, già posto da Aristotele, dell'identificazione tramite la conoscenza. È precisamente in virtù di tale principio che, quando il soggetto conosce un oggetto, per quanto parziale e anzi superficiale sia questa conoscenza, qualcosa dell'oggetto è nel soggetto ed è diventato parte del suo essere; qualunque sia l'aspetto sotto cui consideriamo le cose, sono queste cose stesse che noi afferriamo, almeno sotto un certo rispetto, che comunque forma uno dei loro attributi, vale a dire uno degli elementi costitutivi della loro essenza. Ammettiamo, se proprio si vuole, che si tratti qui di «realismo»; la verità è che le cose stanno in questo modo, e la parola non cambia niente; ma in tutto rigore i punti di vista particolari del «realismo» e dell'«idealismo», con l'opposizione sistematica che denota la loro correlazione, non si applicano qui, perché siamo ben oltre l'angusto ambito del pensiero filosofico. Inoltre occorre non dimenticare che l'atto della conoscenza presenta due facce inseparabili: se c'è identificazione del soggetto con l'oggetto c'è anche, e perciò stesso, assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto: afferrando le cose nella loro essenza noi le «realizziamo», in tutta la forza del termine, come stati o modalità del nostro proprio essere; e se l'idea, in quanto è vera e adeguata, partecipa della natura della cosa, è perché, inversamente, la cosa stessa partecipa a sua volta della natura dell'idea. In fondo non esistono due mondi separati e radicalmente eterogenei, quali li suppone la filosofia moderna definendoli «soggettivo» e «oggettivo», o addirittura sovrapposti alla maniera del «mondo intelligibile» e del «mondo sensibile» di Platone; ma, come dicono gli Arabi, «l'esistenza è unica», e tutto ciò che essa contiene non è che la manifestazione, sotto molteplici modi, di un unico e medesimo principio, che è l'Essere universale.

10. Il «Vaishêshika»

La denominazione del *Vaishêshika* è tratta dalla parola *vishêsha*, che significa «carattere distintivo» e di conseguenza «cosa individuale»; questo *darshana* è perciò costituito dalla conoscenza delle cose individuali in quanto tali, esaminate in modo distintivo nella loro esistenza contingente. Mentre il *Nyâya* prende in considerazione le cose nel loro rapporto con l'intelletto umano, il *Vaishêshika* le considera più direttamente in ciò che esse sono in sé; si vede subito la differenza dei due punti di vista, ma anche la loro relazione, giacché quel che le cose sono nella conoscenza è in fondo identico a quel che esse sono di per sé; ma la differenza dei due punti di vista scompare quando entrambi siano superati, sicché la loro distinzione deve sempre mantenersi entro i confini della sfera a cui propriamente si applicano. La loro sfera è, evidentemente, quella della natura manifestata, fuori della quale lo stesso punto di vista individuale, di cui i due *darshana* in questione rappresentano delle modalità, perde ogni senso; ma la manifestazione universale può essere considerata in due diverse maniere: sia sinteticamente, a partire dai principi da cui procede e che la determinano in tutti i suoi modi, ed è quel che fa il *Sânkhya*, come vedremo in seguito; sia analiticamente, nella distinzione dei suoi molteplici elementi costitutivi, ed è quel che fa il *Vaishêshika*. Questo secondo punto di vista può addirittura limitarsi a considerare specialmente uno dei modi della manifestazione universale, come quello che costituisce l'insieme del mondo sensibile; anzi, di fatto, deve quasi esclusivamente limitarsi a questo, dato che le condizioni degli altri modi sfuggono di necessità alle facoltà individuali dell'essere umano: ci si può arrivare solo dall'alto, per così dire, ossia con ciò che nell'uomo va oltre le limitazioni e le relatività inerenti all'individuo. Questo eccede evidentemente il punto di vista distintivo e analitico che ora dobbiamo definire; ma non si può comprendere in tutto e per tutto un punto di vista specifico se non a condizione di superarlo, dal momento che tale punto di vista si presenta non come indipendente e comprendente in sé tutta la sua ragione d'essere, ma come collegato a certi principi da cui deriva, come un'applicazione a un ordine contingente di qualcosa che appartiene a un ordine diverso e superiore.

Abbiamo visto che il collegamento ai principi, assicurando l'unità essenziale della dottrina nei suoi molteplici rami, è un carattere comune a tutto l'insieme delle conoscenze tradizionali dell'India; esso segna la

differenza profonda esistente fra il *Vaishêshika* e il punto di vista scientifico com'è inteso dagli occidentali, punto di vista di cui il *Vaishêshika* è tuttavia, nell'insieme suddetto, ciò che di meno distante esista. In realtà il *Vaishêshika* è notevolmente più vicino a quel punto di vista che presso i Greci formava la «filosofia fisica»; pur essendo analitico, lo è meno della scienza moderna e quindi non è soggetto alla stretta specializzazione che obbliga quest'ultima a perdersi nel dettaglio indefinito dei fatti sperimentali. Si tratta qui di qualcosa che, in fondo, è più razionale e anzi, in una certa misura, più intellettuale, nel senso stretto della parola: più razionale in quanto, pur mantenendosi nella sfera dell'individuale, è libero da ogni empirismo; più intellettuale, in quanto non dimentica mai che l'intero ordine individuale è collegato ai principi universali, da cui trae tutta la realtà di cui è suscettibile. Abbiamo detto che per «fisica» gli antichi intendevano la scienza della natura nella sua interezza; il termine dunque sarebbe adatto, ma bisogna tener conto della riduzione che il suo significato originario ha subito nei moderni, e che è d'altronde del tutto consona al mutamento di prospettiva che gli corrisponde. Se, quindi, si deve applicare una denominazione occidentale a un punto di vista indù, preferiremmo per il *Vaishêshika* quella di «cosmologia»; e d'altra parte, la «cosmologia» del Medioevo, presentandosi nettamente come un'applicazione della metafisica alle contingenze dell'ordine sensibile, ne è ancora più vicina di quanto non lo fosse la «filosofia fisica», dei Greci, che quasi sempre traeva i suoi principi dall'ordine contingente o, tutt'al più, entro i confini del punto di vista immediatamente superiore, e ancora particolare, a cui si riferisce il *Sânkhya*.

Ciò nonostante, l'oggetto stesso del *Vaishêshika* ha potuto determinare, in una parte di coloro che si dedicarono specificamente al suo studio, una qualche tendenza «naturalistica», che tuttavia, essendo in generale aliena allo spirito orientale, non poté mai assumere in India lo sviluppo che ebbe in Grecia presso i «filosofi fisici»; o almeno solo alcune scuole, appartenenti alle forme più degenerate del buddhismo, la spinsero alle conseguenze a cui logicamente giungeva, e ciò fu possibile soltanto perché esse erano dichiaratamente esterne all'unità tradizionale indù. Non è tuttavia meno vero che la tendenza affermatasi nella concezione atomistica era già presente nell'esposizione abituale del *Vaishêshika*, giacché l'origine dell'atomismo, nonostante quel che ha di eterodosso, è fatta risalire a Kanâda, insieme con lo sviluppo stesso del *Vaishêshika*, al quale tuttavia non è necessariamente solidale. Il nome Kanâda sembra del resto alludere a questa concezione, e se originariamente esso fu attribuito a un individuo, dovette trattarsi di un semplice soprannome; il fatto che fu il solo a conservarsi dimostra una volta di più la scarsa importanza che gli Indù attribuiscono alle personalità individuali. In ogni caso, nella designazione attuale del nome, si può vedere qualcosa che, a causa della deviazione che in esso si esprime, assomiglia

alle «scuole» dell'antichità occidentale più di quanto assomiglia ciò che di analogo si trova negli altri *darshana*.

Come il *Nyâya*, il *Vaishêshika* distingue un certo numero di *padârtha*, ma ovviamente determinandoli secondo un differente punto di vista; questi *padârtha* non coincidono perciò con quelli del *Nyâya*, e anzi possono rientrare tutti nelle suddivisioni del secondo di questi ultimi, *pramêya*, o «ciò che è oggetto di prova». Il *Vaishêshika* considera sei *padârtha*, il primo dei quali è chiamato *dravya*; generalmente lo si traduce con «sostanza», ed effettivamente è possibile farlo, purché lo si intenda non in senso metafisico o universale, ma esclusivamente nel senso relativo in cui designa la funzione del soggetto logico, e che è lo stesso anche nella concezione aristotelica delle categorie. Il secondo *padârtha* è la qualità, chiamata *guna*, termine che ritroveremo trattando del *Sânkhya*, ma applicato diversamente; le qualità di cui qui si tratta sono gli attributi degli esseri manifestati, quelli che la dottrina scolastica chiama «accidenti», considerandoli in rapporto alla sostanza, ovvero al soggetto che ne è il supporto, nell'ordine della manifestazione in modo individuale. Se si trasferissero le medesime qualità al di là di questo modo particolare per considerarle nel principio stesso della loro manifestazione, si dovrebbero vedere come costitutive dell'essenza, nel senso in cui tale termine designa un principio correlativo e complementare della sostanza, tanto nell'ordine universale quanto, relativamente e per corrispondenza analogica, nell'ordine individuale; ma l'essenza stessa, anche individuale, in cui gli attributi risiedono «eminentemente» e non «formalmente», sfugge alla prospettiva del *Vaishêshika*, che si pone dalla parte dell'esistenza intesa nel suo senso più stretto, e perciò gli attributi non sono per esso veramente altro che «accidenti». Abbiamo volontariamente esposto queste ultime concezioni in un linguaggio che deve renderle più facilmente comprensibili a quanti hanno consuetudine con la dottrina aristotelica e scolastica; tale linguaggio è del resto, nella fattispecie, il meno inadatto fra quanti ci offre l'Occidente. La sostanza, nei due significati di cui è suscettibile la parola, è la radice della manifestazione, ma non è manifestata in sé; essa lo è solo nei e tramite i suoi attributi che sono le sue modalità e che, inversamente, non hanno esistenza reale, secondo quest'ordine contingente della manifestazione, se non nella e tramite la sostanza; è in quest'ultima che sussistono le qualità ed è tramite essa che l'azione si produce. Il terzo *padârtha* è infatti *karma*, o l'azione; e l'azione, quale che sia la sua differenza rispetto alla qualità, rientra con essa nella nozione generale degli attributi, perché altro non è se non una «maniera di essere» della sostanza; è questo che indica, nella costituzione del linguaggio, l'espressione della qualità e dell'azione nella forma comune dei verbi attributivi. L'azione consiste essenzialmente nel movimento, o per meglio dire nel cambiamento, perché questa nozione molto più estesa, in cui il movimento è solo una specie, si applica più esattamente qui e anche a ciò che la fisica greca presentava di analogo. Si potrebbe quindi dire che

l'azione è per l'essere un modo transitorio e momentaneo, mentre la qualità è un modo relativamente permanente e in qualche misura stabile; ma se considerassimo l'azione nella totalità delle sue conseguenze temporali e anche intemporali la stessa distinzione si cancellerebbe, come è prevedibile del resto quando si pensi che tutti gli attributi, quali che siano, procedono del pari da uno stesso principio, e questo sia rispetto alla sostanza, sia rispetto all'essenza. Non sarà necessario dilungarsi sui tre *padârtha* che seguono, e che tutto sommato rappresentano categorie di rapporti, vale a dire, nuovamente, certi attributi delle sostanze individuali e dei principi relativi che sono le condizioni determinanti immediate della loro manifestazione. Il quarto *padârtha* è *sâmânya*, ossia la comunanza di qualità, che nei differenti gradi di cui è capace forma la sovrapposizione dei generi; il quinto è la particolarità o la differenza, chiamata più specificamente *vishêsha*, ed è ciò che appartiene in proprio a una determinata sostanza, ciò per cui tale sostanza si differenzia da tutte le altre; il sesto è, infine, *samavâya*, l'aggregazione, cioè l'intima relazione di inerenza che unisce la sostanza e i suoi attributi, e del resto è essa stessa un attributo della sostanza. L'insieme dei sei *padârtha*, che in tal modo comprende le sostanze e tutti i loro attributi, costituisce *bhâva*, o l'esistenza; in opposizione correlativa è *abhâva*, ovvero la non-esistenza, di cui talvolta si fa un settimo *padârtha*, ma la cui concezione è esclusivamente negativa: è propriamente la «privazione» in senso aristotelico.

In merito alle suddivisioni di tali categorie, insisteremo soltanto su quelle della prima: esse sono le modalità e le condizioni generali delle sostanze individuali. In primo luogo vengono i cinque *bhûta*, o elementi costitutivi delle cose corporee, enumerati a partire dall'elemento che corrisponde all'ultimo grado di questo modo di manifestazione, vale a dire secondo il senso che propriamente corrisponde alla prospettiva analitica del *Vaishêshika*: *prithwi*, o la terra; *ap*, o l'acqua; *têjas*, o il fuoco; *vâyu*, o l'aria; *âkâsha*, o l'etere; il *Sânkhya* invece considera gli elementi nell'ordine inverso, quello cioè della loro produzione o derivazione. I cinque elementi si manifestano rispettivamente mediante le cinque qualità sensibili che corrispondono a essi e sono loro inerenti, e che appartengono alle suddivisioni della seconda categoria; essi sono determinazioni sostanziali, costitutive di tutto ciò che appartiene al mondo sensibile; sarebbe dunque un errore grave considerarli più o meno analoghi ai «corpi semplici», d'altra parte ipotetici, della chimica moderna, o anche assimilarli a «stati fisici», secondo un'interpretazione, piuttosto comune ma insufficiente, delle concezioni cosmologiche dei Greci. Dopo gli elementi, la categoria *dravya* comprende *kâla*, il tempo, e *dish*, lo spazio; sono condizioni fondamentali dell'esistenza corporea, e aggiungeremo, senza poterci soffermare, che esse rappresentano rispettivamente, in quel modo specifico che costituisce il mondo sensibile, l'attività dei due principi che, nell'ordine della manifestazione universale, sono designati come *Shiva* e *Vishnu*. Queste sette

suddivisioni si riferiscono esclusivamente all'esistenza corporea; ma se si considera nella sua totalità un essere individuale come l'essere umano, egli comprende, oltre alla sua modalità corporea, elementi costitutivi di un altro ordine, e che sono qui rappresentati dalle due ultime suddivisioni della stessa categoria, *âtmâ* e *manas*. Il *manas*, ovvero, per tradurre la parola con un'altra di radice identica, il «mentale», è l'insieme delle facoltà psichiche di ordine individuale, vale a dire facoltà che appartengono all'individuo in quanto tale e fra cui nell'uomo la ragione è l'elemento caratteristico; quanto ad *âtmâ*, che si renderebbe pessimamente con «anima», esso è, a rigore, il principio trascendente a cui si collega l'individualità e che le è superiore, principio a cui deve essere qui riferito l'intelletto puro e che si distingue dal *manas*, o meglio dall'insieme composto dal *manas* e dall'organismo corporeo, così come la personalità, in senso metafisico, si distingue dall'individualità.

È specialmente nella teoria degli elementi corporei che appare la concezione atomistica: un atomo, o *anu*, ha almeno potenzialmente la natura dell'uno o dell'altro degli elementi, ed è tramite l'unione di atomi di queste differenti specie, sotto l'azione di una forza «non-percepibile» o *adrishta*, che tutti i corpi si sono formati. Abbiamo già detto che tale concezione è apertamente in contrasto col *Vêda*, il quale afferma invece l'esistenza dei cinque elementi; tra questa e quella non esiste di conseguenza alcuna connessione reale. Del resto nulla è più facile che evidenziare le contraddizioni implicite nell'atomismo, il cui errore di fondo consiste nel presupporre elementi semplici nell'ordine corporeo, mentre tutto ciò che è corpo è per necessità composto, essendo sempre divisibile per il fatto stesso di essere esteso, vale a dire sottoposto alla condizione spaziale; nulla si può trovare di semplice o indivisibile se non uscendo dall'estensione, dunque da quella modalità particolare di manifestazione che è l'esistenza corporea. Se si prende la parola «atomo» nel suo significato proprio, quello di «indivisibile», cosa che non fanno più i fisici moderni ma che è necessario fare qui, si può dire che un atomo, dovendo essere senza parti, deve anche essere senza estensione; ora, una somma di elementi senza estensione non formerà mai un'estensione; se gli atomi sono quel che devono essere per definizione, allora sarà impossibile che giungano a formare i corpi. A questo ragionamento ben noto e del resto decisivo, ne aggiungeremo un altro, di cui Shankarâchârya si serve per confutare l'atomismo[15]: due cose possono venire a contatto con una parte di sé o con la loro totalità; per gli atomi, i quali non hanno parti, la prima ipotesi è impossibile; resta la seconda, vale a dire che il contatto o l'aggregazione di due atomi può soltanto essere realizzato dalla loro pura e semplice coincidenza, da cui risulta chiaramente come due atomi riuniti non sono più, quanto all'estensione, che un solo atomo, e così via indefinitamente; come prima, dunque, degli atomi in un

[15] Commento ai *Brahma-sûtra*; 2° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 29.

numero qualsivoglia non formeranno mai un corpo. Così l'atomismo è davvero una impossibilità, come dicevamo precisando il significato secondo cui occorre intendere l'eterodossia; ma lasciando perdere l'atomismo, il punto di vista del *Vaishêshika*, ridotto a quel che ha di essenziale, è perfettamente legittimo, e l'esposizione che precede ne definisce a sufficienza la portata e il significato.

11. Il «Sânkhya»

Il *Sânkhya* si riferisce ancora all'ambito della natura, ossia della manifestazione universale, ma questa volta considerato, come abbiamo già detto, in modo sintetico, partendo dai principi che determinano la sua produzione e dai quali trae tutta la sua realtà. Lo sviluppo di questo punto di vista della dottrina, in qualche modo intermedio fra la cosmologia del *Vaishêshika* e la metafisica, viene attribuito all'antico savio Kapila; ma il nome, invero, non designa un personaggio e tutto ciò che si dice di lui ha un carattere puramente simbolico. Quanto poi alla denominazione del *Sânkhya*, essa ha ricevuto diverse interpretazioni; deriva da *sankhyâ*, che significa «enumerazione» o «calcolo», e talvolta anche «ragionamento»; designa propriamente una dottrina che procede secondo l'enumerazione regolare dei differenti gradi dell'essere manifestato, e proprio questo in effetti caratterizza il *Sânkhya*, il quale si può riassumere tutto nella distinzione e considerazione dei venticinque *tattwa* o principi ed elementi veri, corrispondenti a tali gradi della gerarchia.

Ponendosi dal punto di vista della manifestazione, il *Sânkhya* inizia da *Prakriti* o *Pradhâna*, che è la sostanza universale, indifferenziata e non-manifesta in sé, ma dalla quale procedono per modificazione tutte le cose; questo primo *tattwa* è la radice, o *mûla*, della manifestazione, e i *tattwa* che lo seguono rappresentano sue modificazioni in gradi differenti. Al primo grado è *Buddhi*, che è chiamata altresì *Mahat*, o «il grande principio», e che è l'intelletto puro, trascendente in rapporto agli individui; qui siamo già nella manifestazione, ma ancora nell'ordine universale. Al grado successivo troviamo invece la coscienza individuale, *ahankara*, che procede dal principio intellettuale attraverso una determinazione «particolaristica», se così possiamo esprimerci, e che produce a sua volta gli elementi successivi. Questi sono prima di tutto i *tanmâtra*, determinazioni elementari incorporee e non percepibili, che saranno i principi rispettivi dei cinque *bhûta* o elementi corporei; il *Vaishêshika* doveva considerare soltanto gli ultimi, e non i *tanmâtra*, la cui concezione è necessaria solo quando si voglia riferire la nozione degli elementi o delle condizioni della modalità corporea ai principi dell'esistenza universale. Vengono poi le facoltà individuali, prodotte per differenziazione della coscienza, della quale sono come altrettante funzioni, e che sono considerate in numero di undici, dieci esterne e una interna: le dieci facoltà esterne comprendono cinque facoltà di

conoscenza, che nell'ambito corporeo sono facoltà di sensazione, e cinque facoltà di azione; la facoltà interna è il *manas*, facoltà di conoscenza e insieme di azione, che è direttamente unito alla coscienza individuale. Infine ritroviamo i cinque elementi corporei, ora enumerati nell'ordine della loro produzione o manifestazione: l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra; si hanno così ventiquattro *tattwa* che comprendono *Prakriti* e tutte le sue modificazioni.

Fin qui il *Sânkhya* vede le cose esclusivamente in rapporto alla sostanza intesa in senso universale; sennonché, come dicevamo in precedenza, occorre considerare correlativamente, come l'altro polo della manifestazione, un principio complementare e che si può chiamare l'essenza. È il principio a cui il *Sânkhya* attribuisce il nome di *Purusha* o *Pumas*, e lo considera il venticinquesimo *tattwa*, del tutto indipendente dai precedenti; tutte le cose manifestate sono prodotte da *Prakriti*, ma senza la presenza di *Purusha* tali produzioni avrebbero un'esistenza puramente illusoria. Contrariamente a quanto certuni pensano, ammettere i due principi non implica il minimo carattere dualista: essi non derivano l'uno dall'altro e non sono riducibili l'uno all'altro, ma procedono entrambi dall'Essere universale, nel quale costituiscono la prima di tutte le distinzioni. Del resto il *Sânkhya* non deve andare oltre questa stessa distinzione, e la considerazione dell'Essere puro non rientra nel suo punto di vista; tuttavia, non essendo sistematico, ammette la possibilità di tutto quel che è al di là di esso, e proprio perciò non è in alcun modo dualista. Per ricollegarci alle nostre precedenti osservazioni sul dualismo, aggiungeremo che la concezione occidentale dello spirito e della materia corrisponde alla distinzione dell'essenza e della sostanza solo in un ambito molto specifico e come semplice applicazione particolare fra un'indefinità di altre analoghe e ugualmente possibili; si potrà quindi apprezzare, senza essere ancora sul terreno della metafisica pura, quanto siamo già lontani dalle limitazioni del pensiero filosofico.

Ma è necessario che ritorniamo brevemente alla concezione di *Prakriti*: essa possiede tre *guna* o qualità costitutive, che sono in perfetto equilibrio nella sua indifferenziazione primordiale; ogni manifestazione o modificazione della sostanza costituisce una rottura di tale equilibrio, e gli esseri, nei loro differenti stati di manifestazione, partecipano dei tre *guna* in gradi diversi e, per così dire, secondo proporzioni indefinitamente variate. I *guna* non sono perciò degli stati, ma condizioni dell'esistenza universale alle quali sono soggetti tutti gli esseri manifestati, e che bisogna aver cura di distinguere dalle condizioni specifiche che determinano questo o quello stato, o modo della manifestazione, come lo spazio o il tempo, che condizionano lo stato corporeo ad esclusione degli altri. I tre *guna* sono: *sattwa*, la conformità all'essenza pura dell'Essere o *Sat*, che è identificata con la luce intelligibile o la conoscenza, e rappresentata quale una tendenza ascendente; *rajas*, l'impulso espansivo, secondo il quale l'essere si sviluppa

in un certo stato e, in qualche modo, a un determinato livello dell'esistenza; infine, *tamas*, l'oscurità, assimilata all'ignoranza e rappresentata quale una tendenza discendente. Si può vedere quanto siano insufficienti e persino false le usuali interpretazioni degli orientalisti, soprattutto per i primi due *guna*, le cui denominazioni rispettive vengono tradotte con «bontà» e «passione», quando non contengono invece niente di morale né di psicologico. Non possiamo qui esporre più completamente questa importantissima concezione, né trattare delle applicazioni diverse a cui dà luogo, specie per ciò che riguarda la teoria degli elementi; ci accontenteremo di segnalarne l'esistenza.

D'altra parte sul *Sânkhya* in generale non abbiamo bisogno di dilungarci, come invece avremmo dovuto se non avessimo già sottolineato, in larga parte, le caratteristiche essenziali di questo punto di vista insieme a quelle del *Vaishêshika* e in paragone ad esso; ma ci rimane ancora da fugare qualche equivoco. Gli orientalisti che confondono il *Sânkhya* con un sistema filosofico lo definiscono volentieri una dottrina «materialistica» e «atea»; è ovvio che identificano la concezione di *Prakriti* con la nozione di materia, ciò che è totalmente falso, e d'altronde nella loro interpretazione deformata essi trascurano completamente *Purusha*. La sostanza universale è tutt'altra cosa che la materia, la quale al massimo ne è una determinazione restrittiva e specializzata; e già abbiamo avuto occasione di dire che la nozione stessa di materia, così come si è costituita presso gli occidentali moderni, non esiste presso gli Indù, non più di quanto esistesse persino presso i Greci. Non si vede bene che cosa potrebbe essere un «materialismo» senza la materia; nello stesso Occidente se l'atomismo degli antichi fu «meccanicistico», non per questo fu «materialistico», e conviene lasciare alla filosofia moderna quelle «etichette» che, inventate per il suo uso esclusivo, non possono davvero applicarsi altrove. Il *Sânkhya* del resto, pur riferendosi alla natura, non rischia nemmeno, per il modo in cui la considera, di far nascere una tendenza al «naturalismo» come quella da noi constatata a proposito della forma atomistica del *Vaishêshika*; a maggior ragione non può essere in alcun modo «evoluzionistico», come hanno immaginato altri, quand'anche l'«evoluzionismo» fosse inteso nella sua più generale concezione e senza farne il sinonimo di un grossolano «trasformismo»; una siffatta confusione di punti di vista è troppo insensata perché sia il caso di insistervi ulteriormente.

Quanto all'addebito di «ateismo», ecco in quale conto bisogna tenerlo: il *Sânkhya* è *nirîshwara*, non fa cioè intervenire la concezione di *Îshwara*, ovvero della personalità divina; ma se essa non vi è contenuta, è perché non deve esserlo, dato il suo punto di vista, così come non la si ritrova nel *Nyâya* e nel *Vaishêshika*. La non comprensione in un punto di vista più o meno particolare diventa negazione soltanto quando questo punto di vista abbia la pretesa di porsi come esclusivo, vale a dire quando si eriga a sistema, ciò che qui non avviene affatto; e agli orientalisti potremmo chiedere se la

scienza europea, nella sua forma attuale, sia da dichiararsi essenzialmente «atea» in quanto non fa intervenire nel suo ambito l'idea di Dio, ciò che a sua volta non è tenuta a fare, perché si tratta di qualcosa che è fuori della sua portata. D'altronde, a fianco del *Sânkhya*, di cui abbiamo parlato, esiste un altro *darshana* che viene talvolta considerato un secondo ramo del *Sânkhya*, complementare al precedente, e che, per distinguerlo da questo, viene allora detto *sêshwara* perché invece considera la concezione di *Îshwara*; tale *darshana*, di cui tratteremo ora, si definisce più comunemente *Yoga*, identificando così la dottrina col fine che espressamente dichiara.

12. Lo «Yoga»

La parola *yoga* ha propriamente il significato di «unione»; incidentalmente diremo, benché la cosa abbia in definitiva poca importanza, che non sappiamo perché un buon numero di autori europei usi questo termine al femminile, quando è maschile in sanscrito. Questo termine designa principalmente l'unione effettiva dell'essere umano con l'Universale; applicato a un *darshana*, la cui formulazione in *sûtra* è attribuita a Patanjali, esso indica che il *darshana* ha come fine la realizzazione di questa unione e include i mezzi per pervenire a essa. Mentre il *Sânkhya* è solo un punto di vista teorico, qui si tratta essenzialmente di realizzazione, nel senso metafisico da noi indicato, checché ne pensino coloro che vogliono vedervi sia una «filosofia», come gli orientalisti ufficiali, sia anche, come certi pretesi «esoteristi» che si sforzano di sostituire con fantasticherie la dottrina di cui sono privi, «un metodo che sviluppa i poteri latenti dell'organismo umano». Il punto di vista in questione si riferisce a tutt'altro ordine, incomparabilmente superiore a tutto quel che implicano interpretazioni di tal genere, e che sfugge ugualmente alla comprensione degli uni e degli altri; e non c'è da stupirsi, se si tiene conto che in Occidente non esiste nulla di analogo.

Dal punto di vista teorico lo *Yoga* completa il *Sânkhya* introducendo la concezione di *Îshwara* che, identico all'Essere universale, permette prima di tutto l'unificazione di *Purusha*, principio multiplo se considerato esclusivamente nelle esistenze particolari, e poi di *Purusha* e di *Prakriti*, perché l'Essere universale, essendo il loro principio comune, è al di là della loro distinzione. Lo *Yoga* peraltro ammette lo sviluppo della natura o della manifestazione così come è descritto dal *Sânkhya*; ma, assumendola come base di una realizzazione che deve condurre al di là di questa natura contingente, la vede per così dire in un ordine inverso all'ordine di tale sviluppo, e come sulla via di ritorno verso il suo fine ultimo, il quale è identico al suo principio iniziale. In rapporto alla manifestazione il principio primo è *Îshwara*, o l'Essere universale; ciò non vuole dire che tale principio sia primo assolutamente nell'ordine universale, poiché abbiamo sottolineato la distinzione fondamentale che bisogna fare tra *Îshwara*, che è l'Essere, e *Brahma*, che è al di là dell'Essere; ma per gli esseri manifestati l'unione con l'Essere universale può considerarsi come qualcosa che costituisce uno stadio necessario in vista dell'unione con il supremo *Brahma*. Del resto la

possibilità di andare oltre l'Essere, sia teoricamente sia come realizzazione, presuppone la metafisica totale, che lo *Yoga-shâstra* di Patanjali non ha la pretesa di rappresentare da solo.

Poiché la realizzazione metafisica consiste essenzialmente nell'identificazione tramite la conoscenza, tutto ciò che non è la conoscenza stessa ha solo un valore di mezzi accessori; così lo *Yoga* assume come punto di partenza e mezzo fondamentale quella che è chiamata *êkâgrya*, o la «concentrazione». Tale concentrazione è, come Max Müller ammette[16], qualcosa di completamente estraneo allo spirito occidentale, uso a portare tutta la propria attenzione sulle cose esteriori e a disperdersi nella loro molteplicità indefinitamente mutevole; gli è anzi diventata pressoché impossibile, eppure essa è la prima e la più importante di tutte le condizioni di una realizzazione effettiva. La concentrazione può assumere come supporto, soprattutto agli inizi, un pensiero qualunque, un simbolo come una parola o un'immagine; ma in seguito questi mezzi ausiliari diventano inutili, così come i riti e altri «coadiuvanti» che possono essere impiegati congiuntamente in vista dello stesso fine. È d'altronde evidente che il fine non può essere ottenuto coi soli mezzi accessori, estrinseci alla conoscenza, che abbiamo da ultimo menzionato; ma è altrettanto vero che tali mezzi, senza avere nulla di essenziale, non sono affatto da trascurare, dato che possono essere di una grandissima efficacia nel facilitare la realizzazione e portare, se non al suo termine, almeno a suoi stadi preparatori. È questa la vera ragione d'essere di tutto ciò che è designato col termine di *hatha-yoga* e che è destinato da un lato a distruggere, o piuttosto a «trasformare», quanto nell'essere umano è di ostacolo alla sua unione con l'Universale, e dall'altro a preparare l'unione attraverso l'assimilazione di determinati ritmi legati principalmente alla disciplina della respirazione; ma per i motivi addotti in precedenza, non insisteremo sulle modalità della realizzazione. Comunque bisogna sempre rammentare che di tutti i mezzi preliminari la conoscenza teorica è l'unico veramente indispensabile, e che in seguito, nella realizzazione stessa, è la concentrazione che importerà di più e nel modo più immediato, perché è in rapporto diretto con la conoscenza, e mentre un'azione qualsiasi è sempre separata dalle sue conseguenze, la meditazione o contemplazione intellettuale, chiamata in sanscrito *dhyâna*, porta in sé il suo frutto; infine l'azione non può avere come effetto di farci uscire dalla sfera dell'azione, ciò che invece implica, nel suo fine autentico, una realizzazione metafisica. Solo che si può andare più o meno lontano in questa realizzazione, o anche fermarsi dopo avere ottenuto stati superiori ma non definitivi; ai gradi secondari si riferiscono soprattutto le speciali regole prescritte dallo *Yoga-shâstra*; ma invece di superarli in successione, si può anche, benché certo più difficilmente, oltrepassarli d'acchito per raggiungere direttamente lo scopo finale, e quest'ultima via è spesso

[16] *Preface to the Sacred Books of the East*, pp. XXXIII-XXIV.

designata col termine di *rajâ-yoga*. Tuttavia l'espressione deve riferirsi anche, più rigorosamente, al fine stesso della realizzazione, quali ne siano i mezzi o i modi particolari che devono evidentemente adattarsi il meglio possibile alle condizioni mentali e anche fisiologiche di ciascuno; in questo senso lo *hatha-yoga*, in tutti i suoi stadi, ha come ragione d'essere essenziale di condurre al *rajâ-yoga*.

Lo *Yogî*, nel senso proprio della parola, è colui che ha realizzato l'unione perfetta e definitiva; è quindi indebito attribuire il termine a colui che semplicemente si dedica allo studio dello *Yoga* in quanto *darshana*, e anche a colui che segue effettivamente la via di realizzazione che vi è indicata senza essere ancora pervenuto al fine supremo a cui essa tende. Lo stato dell'autentico *Yogî* è quello dell'essere che ha raggiunto e possiede nel loro pieno sviluppo le possibilità più alte; anche tutti gli stadi secondari che abbiamo citato gli appartengono al tempo stesso e perciò stesso ma, si potrebbe dire, in sovrappiù, e senza maggiore importanza di quanta ne abbiano, ognuno al proprio livello, nella gerarchia dell'esistenza totale di cui sono gli elementi costitutivi. Altrettanto si può dire del possesso di taluni poteri particolari e più o meno straordinari, come quelli chiamati *siddhi* o *vibhûti*: lungi dal dover essere ricercati per se stessi, tali poteri sono semplici accidenti che rientrano nell'ambito della «grande illusione», al pari di tutto ciò che appartiene all'ordine fenomenico, e lo *Yogî* se ne serve solo in circostanze del tutto eccezionali; considerati diversamente, non possono essere che altrettanti ostacoli alla realizzazione completa. Si vede quanto sia priva di fondamento l'opinione corrente secondo cui lo *Yogî* sarebbe una sorta di mago o addirittura di stregone; di fatto coloro che ostentano certe facoltà eccezionali, le quali corrispondono allo sviluppo di qualche possibilità che non è del resto unicamente di ordine «organico» o fisiologico, non sono affatto degli *Yogî*, ma uomini che, per una ragione o per l'altra, e generalmente per mediocrità intellettuale, si sono fermati a una realizzazione parziale e inferiore, non superando l'estensione di cui è capace l'individualità umana, e si può essere certi che non andranno mai più lontano. Grazie alla vera realizzazione metafisica, libera da tutte le contingenze, dunque essenzialmente sovraindividuale, lo *Yogî* è diventato identico a quell'«Uomo universale» di cui abbiamo detto qualche parola in precedenza; ma per trarre tutte le conseguenze che ciò comporta, dovremmo uscire dai confini che intendiamo attualmente imporci. D'altra parte è principalmente allo *hatha-yoga*, vale a dire alla preparazione, che si riferisce il *darshana* in merito al quale abbiamo presentato queste poche note destinate soprattutto, nelle nostre intenzioni, a sgombrare il campo dagli errori più diffusi su questo argomento; il resto, vale a dire ciò che riguarda il fine ultimo della realizzazione, deve essere rinviato di preferenza alla parte puramente metafisica della dottrina, che è il *Vêdânta*.

13. La «Mîmânsâ»

La parola *mîmânsâ* significa letteralmente «riflessione profonda»; essa si applica in linea generale allo studio riflessivo del *Vêda* che ha lo scopo di determinare il senso esatto della *shruti* e di trarne le conseguenze implicite sia nell'ordine pratico che in quello intellettuale. Così intesa, la *Mîmânsâ* comprende i due ultimi dei sei *darshana*, i quali vengono allora chiamati *Pûrva-Mîmânsâ* e *Uttra-Mîmânsâ*, vale a dire la prima e la seconda *Mîmânsâ*, e che si riferiscono rispettivamente ai due ordini suddetti. Quindi la prima *Mîmânsâ* è anche chiamata *Karma-Mîmânsâ*, in quanto riguarda il campo dell'azione, mentre la seconda è chiamata *Brahma-Mîmânsâ*, in quanto riguarda essenzialmente la conoscenza di *Brahma*; bisogna notare che è il *Brahma* supremo, e non più *Îshwara*, a esser preso qui in considerazione, perché il punto di vista in questione è quello della metafisica pura. La seconda *Mîmânsâ* è propriamente il *Vêdânta*; e quando si parla di *Mîmânsâ* senz'altra specificazione, come si fa nel presente capitolo, ci riferiremo sempre alla prima *Mîmânsâ*.

L'esposizione di questo *darshana* è attribuita a Jaimini, e il metodo in esso seguito è il seguente: le opinioni errate su una questione sono prima sviluppate, poi confutate, e la soluzione vera è infine data al termine di tutta la discussione; questo metodo espositivo presenta una notevole analogia con quello della dottrina scolastica nel Medioevo occidentale. Quanto alla natura degli argomenti trattati, essa è definita, al principio stesso dei *sûtra* di Jaimini, come uno studio che deve stabilire le prove e le ragioni d'essere del *dharma*, nella sua connessione con *kârya* o «ciò che deve essere compiuto». Abbiamo già insistito a sufficienza sulla nozione di *dharma* e su ciò che si deve intendere per conformità dell'azione al *dharma*, di cui si tratta qui in particolare; ricorderemo che la parola *karma* ha un duplice significato: in generale è l'azione in tutte le sue forme, spesso opposta a *jnâna*, o la conoscenza, ciò che corrisponde nuovamente alla distinzione dei due ultimi *darshana*; in senso specifico e tecnico è l'azione rituale quale è prescritta nel *Vêda*, e naturalmente questo ultimo senso è frequente nella *Mîmânsâ* che si prefigge di spiegare tali prescrizioni e di precisarne la portata.

La *Mîmânsâ* considera all'inizio i differenti *pramâna* o mezzi di prova, che sono quelli indicati dai logici, e inoltre altre fonti di conoscenza che erano escluse dall'ambito particolare di costoro; è del resto facile conciliare le differenti classificazioni dei *pramâna* considerandole, semplicemente, più

o meno sviluppate e complete, poiché esse non hanno nulla di contraddittorio. Seguono poi le distinzioni fra i diversi tipi di prescrizioni o ingiunzioni, fra le quali la più generale è quella dell'ingiunzione diretta e dell'ingiunzione indiretta; la parte del *Vêda* che contiene i precetti è chiamata *brâhmana*, in opposizione al *mantra* o formula rituale, e tutto ciò che è contenuto nei testi vedici è *mantra* o *brâhmana*. Del resto il *brâhmana* non contiene esclusivamente precetti, giacché le *Upanishad*, le quali sono puramente dottrinali e costituiscono il fondamento del *Vêdânta*, rientrano in questa categoria; ma il *brâhmana* pratico, a cui si riferisce in particolare la *Mîmânsâ*, indica il modo di eseguire i riti, le condizioni della loro esecuzione, le modalità che si riferiscono alle differenti circostanze, e spiega il significato degli elementi simbolici che intervengono in tali riti e dei *mantra* che bisogna usare in ciascun caso determinato. Sulla natura ed efficacia del *mantra*, così come, in modo più generale, sull'autorità tradizionale del *Vêda* e la sua origine «non umana», la *Mîmânsâ* sviluppa la teoria della perpetuità del suono a cui abbiamo già accennato, e, più precisamente, la teoria dell'associazione originaria e perpetua del suono articolato con il senso dell'udito, che fa del linguaggio una cosa completamente diversa da una convenzione più o meno arbitraria. Vi si trova ugualmente una teoria dell'infallibilità della dottrina tradizionale, infallibilità che deve essere intesa come inerente alla dottrina stessa e che di conseguenza non appartiene in alcun modo agli uomini; essi ne partecipano solo in quanto conoscono effettivamente la dottrina e la interpretano con esattezza, e anche così l'infallibilità non deve essere riferita agli individui come tali, ma sempre alla dottrina che si esprime per loro tramite. Perciò soltanto coloro che conoscono il *Vêda* integrale sono qualificati per comporre autentici scritti tradizionali, l'autorità dei quali partecipa dell'autorità della tradizione primordiale, da cui discende e in cui trova il suo esclusivo fondamento, senza che l'individualità dell'autore umano vi intervenga minimamente: questa distinzione fra l'autorità fondamentale e l'autorità derivata nell'ordine tradizionale è quella tra la *shruti* e la *smriti*, che abbiamo già indicato trattando della «legge di Manu». La concezione della infallibilità come inerente alla sola dottrina è del resto comune agli Indù e ai Musulmani; è anche, in fondo, quella che il cattolicesimo applica in particolare al punto di vista religioso, dato che l'«infallibilità pontificale», se ben compresa nel suo principio, appare essenzialmente legata a una funzione, che è l'interpretazione autorizzata della dottrina, e non a un individuo, che non è mai infallibile fuori dell'esercizio di tale funzione, le cui condizioni sono rigorosamente determinate.

A causa della natura della *Mîmânsâ*, a questo *darshana* si ricollegano più direttamente i *Vêdânga*, scienze ausiliarie del *Vêda*, da noi definite in precedenza; basta ritornare a queste definizioni per cogliere lo stretto legame che esse presentano con l'argomento che stiamo ora trattando. La *Mîmânsâ* insiste perciò sull'importanza che hanno, per la comprensione dei

testi, l'ortografia esatta e la corretta pronuncia insegnate dalla *shikshâ*, e distingue le differenti classi dei *mantra* secondo i ritmi che sono loro propri, ciò che discende dal *chandas*. Inoltre vi si trovano considerazioni relative al *vyâkarana*, vale a dire grammaticali, quali la distinzione fra l'accezione regolare delle parole e le loro accezioni dialettali o barbare, osservazioni su talune forme particolari usate nel *Vêda* e sui termini che lì hanno un significato diverso da quello abituale; restano da aggiungere, in molte occasioni, le interpretazioni etimologiche e simboliche che costituiscono l'argomento del *nirukta*. Infine, la conoscenza dello *jyotisha* è necessaria per determinare il tempo in cui i riti devono essere eseguiti e, quanto al *kalpa*, abbiamo già visto che esso riassume le prescrizioni concernenti l'esecuzione stessa. Inoltre la *Mîmânsâ* tratta di un gran numero di questioni di giurisprudenza, e non deve stupire, perché nella civiltà indù tutta la legislazione è essenzialmente tradizionale; si può notare del resto una certa analogia tra il modo in cui sono condotti, da una parte, i dibattimenti giuridici, e, dall'altra, le discussioni della *Mîmânsâ*, e vi è persino identità nei termini che servono a designare le fasi successive degli uni e delle altre. Tale rassomiglianza non è certo fortuita, ma non bisognerebbe vedervi se non quello che è in realtà, un segno dell'applicazione di uno stesso spirito a due attività connesse, benché distinte; ciò sia detto per ridurre al loro giusto valore le pretese dei sociologi che, avendo il difetto piuttosto comune di ricondurre tutto alla propria specialità, approfittano di tutte le affinità di vocabolario che possono rilevare, specie nel campo della logica, per concludere che si tratta di prestiti dalle istituzioni sociali, quasi che le idee e i modi del ragionamento non potessero esistere indipendentemente da queste istituzioni, che invece non sono altro, in verità, se non un'applicazione di certe idee necessariamente preesistenti. Certuni hanno creduto di uscire da questa alternativa e mantenere la primordialità del punto di vista sociale, inventando ciò che hanno chiamato la «mentalità prelogica»; ma tale bizzarra supposizione, come pure le loro congetture generiche sui «primitivi», non si fonda su nulla di serio, anzi è contraddetta da tutto ciò che di sicuro sappiamo sull'antichità, e meglio sarebbe relegarla nel campo della pura fantasia, insieme con tutti i «miti» che i suoi inventori attribuiscono immotivatamente ai popoli di cui ignorano la vera mentalità. Esistono già abbastanza differenze reali e profonde tra i modi di pensare tipici di ogni razza e di ogni epoca senza immaginare modalità inesistenti che complicano le cose più di quanto non le spieghino, e senza andare a cercare il cosiddetto modello primordiale dell'umanità in qualche popolazione imbastardita che non sa più bene neanche lei che cosa pensa, ma che certamente non ha mai pensato quel che le si attribuisce; sennonché i veri modi del pensiero umano, diversi da quelli dell'Occidente moderno, sfuggono del tutto sia ai sociologi sia agli orientalisti.

Per tornare alla *Mîmânsâ* dopo questa digressione, segnaleremo ancora una nozione che ha qui un ruolo importante: tale nozione, indicata con la

parola *apûrva*, è di quelle che sono difficilmente spiegabili nelle lingue occidentali; ciò nonostante cercheremo di far capire in che cosa essa consista e quel che comporta. Nel capitolo precedente abbiamo detto che l'azione, in ciò come in tutto il resto ben diversa dalla conoscenza, non porta in sé le proprie conseguenze; l'opposizione è qui, in fondo, quella tra successione e simultaneità, e sono le condizioni stesse di ogni azione a far sì che essa possa produrre i suoi effetti solo in modo successivo. Tuttavia, perché una cosa possa essere causa, occorre che esista attualmente, e quindi il vero rapporto causale non può essere concepito se non come un rapporto di simultaneità; se lo si concepisse come un rapporto di successione, ci sarebbe un istante in cui qualcosa che non esiste più produce qualcosa che non esiste ancora, supposizione che è manifestamente assurda. Dunque, perché una azione, che in sé è soltanto una modificazione momentanea, possa avere dei risultati futuri e più o meno lontani, occorre che abbia, nello stesso istante in cui si compie, un effetto non percepibile al momento, ma che, sussistendo, almeno relativamente, in modo permanente, produrrà, a sua volta, in un secondo tempo il risultato percepibile. Questo effetto non percepibile, in qualche modo potenziale, è chiamato *apûrva*, in quanto è aggiunto e non anteriore all'azione; può essere inteso sia come uno stato posteriore dell'azione stessa, sia come antecedente del risultato, poiché l'effetto deve sempre essere contenuto virtualmente nella sua causa, dalla quale non potrebbe altrimenti discendere. D'altronde, anche quando un certo risultato sembra seguire immediatamente l'azione nel tempo, l'esistenza intermedia di un *apûrva* non è meno necessaria, in quanto c'è ancora successione e non simultaneità perfetta, e l'azione, in sé, è sempre separata dal suo risultato. Così l'azione sfugge all'istantaneità e anche, in una certa misura, alle limitazioni della condizione temporale; l'*apûrva* infatti, germe di tutte le sue conseguenze future, non risiedendo nel campo della manifestazione corporea e sensibile, è fuori del tempo ordinario, ma non fuori di ogni durata, in quanto appartiene ancora all'ordine delle contingenze. Ora, l'*apûrva* può, da un canto, aderire all'essere che ha compiuto l'azione, come un elemento ormai costitutivo della sua individualità considerata nella sua parte incorporea, nella quale risiederà finché essa durerà, e, dall'altro canto, uscire dai confini di questa individualità per entrare nella sfera delle energie potenziali dell'ordine cosmico; in questa sua seconda parte, se ce lo rappresentiamo, ricorrendo a un'immagine senza dubbio imperfetta, come una vibrazione emessa in un certo punto, tale vibrazione, dopo essersi propagata fino ai confini della sfera ad essa accessibile, ritornerà in senso contrario al suo punto di partenza, e tutto questo, come esige la causalità, sotto forma di una reazione che ha la stessa natura dell'azione iniziale. Si tratta, molto precisamente, di quelle che il taoismo designa, per parte sua, come le «azioni e reazioni concordanti»; poiché ogni azione, e più genericamente ogni manifestazione, è una rottura di equilibrio, come dicevamo a proposito dei tre *guna*, è

necessario che vi sia la reazione corrispondente perché l'equilibrio sia ristabilito, dal momento che la somma di tutte le differenziazioni deve equivalere sempre, alla fine, all'indifferenziazione totale. Questo equilibrio, dove si congiungono l'ordine umano e l'ordine cosmico, completa l'idea che ci si può fare dei rapporti tra *karma* e *dharma*; e occorre aggiungere subito che la reazione, essendo una conseguenza del tutto naturale dell'azione, non è in alcun modo una «sanzione» in senso morale: qui non vi è nulla su cui il punto di vista morale possa avere presa, e anzi, a dire il vero, è ben possibile che esso sia nato solo dall'incomprensione di queste cose e dalla loro deformazione sentimentale. Comunque sia, la reazione, nel suo influsso di ritorno sull'essere che produsse l'azione iniziale, torna ad assumere il carattere individuale e anche temporale che non aveva più l'*apûrva* intermedio; se allora questo essere non si trova più nello stato in cui era prima, e che era solo un modo transitorio della sua manifestazione, la stessa reazione, ma priva delle condizioni caratteristiche dell'individualità originaria, potrà ancora raggiungerlo in un altro stato di manifestazione, attraverso gli elementi che assicurano la continuità del nuovo stato con lo stato antecedente: qui si afferma il concatenamento causale dei diversi cicli di esistenza, e quel che è vero per un determinato essere lo è pure, in virtù dell'analogia più rigorosa, per l'insieme della manifestazione universale. Se ci siamo soffermati su questa spiegazione non è semplicemente perché essa offre un interessante esempio di un certo genere di teorie orientali, né perché avremo in seguito l'occasione di segnalare una falsa interpretazione che ne è stata data in Occidente; è anche, e soprattutto, perché ciò che è in discussione ha una portata effettiva tra le più notevoli, anche dal punto di vista pratico, benché su quest'ultimo punto convenga mantenere un certo riserbo e sia meglio limitarsi a dare indicazioni molto generali, come stiamo facendo, lasciando a ciascuno di trarne sviluppi e conclusioni in conformità con le proprie facoltà e tendenze personali.

14. Il «Vêdânta»

Con il *Vêdânta* ci troviamo, come abbiamo detto, nella sfera della metafisica pura; è dunque superfluo ripetere che non si tratta né di una filosofia né di una religione, quantunque gli orientalisti vogliano necessariamente vedervi l'una o l'altra, o anche, come Schopenhauer, l'una e l'altra a un tempo. Il nome di quest'ultimo *darshana* significa etimologicamente «fine del *Vêda*», e la parola «fine» dev'essere qui intesa nel suo duplice significato di conclusione e di scopo; le *Upanishad*, infatti, sulle quali esso essenzialmente si fonda, costituiscono l'ultima parte dei testi vedici, e quel che vi è insegnato, nella misura in cui può esserlo, è il fine ultimo e supremo dell'intera conoscenza tradizionale, libera da tutte le applicazioni più o meno particolari e contingenti alle quali può dare origine in ordini diversi. La denominazione stessa di *Upanishad* sta ad indicare che esse sono destinate a distruggere l'ignoranza, radice dell'illusione che relega l'essere entro i confini dell'esistenza condizionata, e che operano tale effetto fornendo i mezzi per accostarsi alla conoscenza di *Brahma*; se a tale conoscenza si può solo accostarsi è perché, essendo assolutamente incomunicabile nella sua essenza, non può essere effettivamente raggiunta se non con un lavoro rigorosamente personale, a cui nessun insegnamento esterno, per quanto elevato e profondo, ha il potere di sostituirsi. Sull'interpretazione che abbiamo dato concordano tutti gli indù competenti; sarebbe dunque ridicolo preferirle l'opinione senza autorità di alcuni autori europei, secondo i quali l'*Upanishad* sarebbe la conoscenza ottenuta sedendo ai piedi di un precettore; d'altronde Max Müller[17], pur accettando quest'ultimo significato, deve riconoscere che non indica niente di veramente caratteristico, e che altrettanto bene converrebbe a qualsiasi sezione del *Vêda*, poiché l'insegnamento orale è il loro modo comune di trasmissione regolare.

Il carattere incomunicabile della conoscenza totale e definitiva deriva da quel che vi è di necessariamente inesprimibile nell'ordine metafisico, e anche dal fatto che tale conoscenza, per essere veramente tutto ciò che deve essere, non si limita alla semplice teoria, ma comporta in sé la corrispondente realizzazione; perciò diciamo che può essere insegnata solo in una certa misura, ed è evidente che questa restrizione si applica sia alla

[17] *Introduction to the Upanishads*, pp. LXXIX-LXXXI.

teoria sia alla realizzazione, benché l'ostacolo più assolutamente insormontabile riguardi quest'ultima. Infatti un qualunque simbolismo può sempre suggerire almeno delle possibilità di concezione, anche se non possono essere espresse interamente, e questo senza parlare di taluni modi di trasmissione che si effettuano fuori e di là da ogni rappresentazione formale, modi la cui sola idea deve sembrare troppo inverosimile a un occidentale perché sia utile o semplicemente possibile insisterci. D'altronde è pur vero che la comprensione, anche teorica, e a partire dai gradi più elementari, presuppone un indispensabile sforzo personale, ed è condizionata dalle specifiche attitudini ricettive di colui a cui l'insegnamento è comunicato; è di tutta evidenza che un maestro, per quanto eccelso, non può capire per il proprio allievo, e che soltanto quest'ultimo può assimilare quel che è messo alla sua portata. Se così è, la ragione va cercata nel fatto che ogni conoscenza vera e veramente assimilata è già di per se stessa, se non certo una realizzazione effettiva, almeno una realizzazione virtuale, se si possono unire queste due parole che qui si contraddicono soltanto in apparenza; in caso contrario, non sarebbe possibile dire, con Aristotele, che un essere «è tutto ciò che conosce». Quanto al carattere puramente personale di ogni realizzazione, si spiega molto semplicemente con questa osservazione, che forse ha una forma singolare, ma è senz'altro assiomatica: ciò che un essere è, solo lui può esserlo ad esclusione di ogni altro; se è necessario formulare verità così immediate, è perché proprio queste sono per lo più dimenticate, e del resto comportano conseguenze ben diverse da quelle che possono credere le menti superficiali o analitiche. Insegnabili, sebbene incompletamente, sono soltanto i mezzi più o meno indiretti e mediati della realizzazione metafisica, come abbiamo accennato trattando dello *Yoga*, e il primo di tutti questi mezzi, il più indispensabile, e anzi l'unico assolutamente indispensabile, è la stessa conoscenza teorica. È però necessario aggiungere che nella metafisica totale la teoria e la realizzazione non si separano mai completamente; si può constatarlo a ogni istante nelle *Upanishad*, dove è spesso ben difficile distinguere quel che si riferisca all'una o all'altra rispettivamente, e dove, invero, le stesse cose, secondo il modo in cui sono viste, si riferiscono a entrambe. In una dottrina metafisicamente completa, il punto di vista della realizzazione si riflette sull'esposizione stessa della teoria, la quale, almeno implicitamente, lo presuppone e non può mai esserne indipendente, poiché la teoria, avendo in sé solo un valore di preparazione, deve essere subordinata alla realizzazione, come il mezzo lo è al fine in vista del quale è istituito.

Tutte queste considerazioni sono necessarie per capire il punto di vista del *Vêdânta*, o, meglio ancora, il suo spirito, perché il punto di vista metafisico non essendo alcun punto di vista specifico, non può essere così chiamato se non in un senso del tutto analogico; del resto, sono considerazioni ugualmente valide per qualsiasi altra forma possa assumere, in altre civiltà, la metafisica tradizionale, perché essa, per le ragioni già

dette, è essenzialmente una e non può non esserlo. Non avremo mai insistito abbastanza sul fatto che le *Upanishad*, facendo parte integrante del *Vêda*, rappresentano qui la tradizione primordiale e fondamentale; il *Vêdânta*, così come ne deriva espressamente, è stato coordinato sinteticamente, il che non vuol dire sistematizzato, nei *Brahmasûtra*, la cui composizione è attribuita a Bâdarâyana; quest'ultimo è anche assimilato a Vyâsa, ciò che è particolarmente significativo per chi conosca la funzione intellettuale indicata da tale nome. I *Brahmasûtra*, il cui testo è di una estrema concisione, hanno dato origine a numerosi commenti, tra i quali quelli di Shankarâchârya e Râmânuja sono di gran lunga i più importanti; entrambi i commenti sono rigorosamente ortodossi, nonostante le loro divergenze apparenti, che sono solo differenze di adattamento: quello di Shankarâchârya rappresenta più particolarmente la tendenza *shaiva*, e quello di Râmânuja la tendenza *vaishnava*; le indicazioni generali che abbiamo fornito in merito ci dispenseranno dallo sviluppare ora questa distinzione, che si basa solo su vie diverse che tendono a un identico fine.

Essendo puramente metafisico, il *Vêdânta* si presenta essenzialmente come *adwaita-vâda*, ovvero la «dottrina della non-dualità»; abbiamo spiegato il senso di questa espressione distinguendo il pensiero metafisico dal pensiero filosofico. Per precisarne, per quanto possibile, la portata, diremo ora che, mentre l'Essere è «uno», il Principio supremo, nominato *Brahma*, può solo essere detto «senza dualità» perché, essendo al di là di ogni determinazione, anche dell'Essere, che è la prima di tutte, non può essere caratterizzato da alcun termine positivo: così esige la sua infinitezza, che è necessariamente la totalità assoluta, comprendente in sé tutte le possibilità. Non c'è dunque nulla che sia realmente fuori di *Brahma*, poiché questa supposizione equivarrebbe a limitarlo; come conseguenza immediata, il mondo, intendendo con questa parola, nel suo significato più ampio, l'insieme della manifestazione universale, non è affatto distinto da *Brahma*, o almeno se ne distingue solo in modo illusorio. D'altra parte, tuttavia, *Brahma* è assolutamente distinto dal mondo, non convenendogli nessuno degli attributi determinativi che si possono applicare al mondo, dato che l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla rispetto alla sua infinitezza; si noterà che questa irreciprocità di relazione implica la condanna formale del «panteismo», come pure di ogni «immanentismo». Del resto, il «panteismo», se si vuole conservare a questa denominazione un senso sufficientemente preciso e ragionevole, è inseparabile dal «naturalismo», il che equivale a dire che è nettamente antimetafisico; è perciò assurdo vedere del «panteismo» nel *Vêdânta*, eppure è proprio questa l'idea, per quanto assurda, che se ne fanno di solito gli occidentali, anche gli specialisti: ecco di che dare, a quegli orientali che conoscono realmente il «panteismo», un'alta idea della scienza europea e della perspicacia dei suoi rappresentanti!

È evidente che non possiamo esporre neppure succintamente la dottrina nel suo insieme; alcune delle questioni che vi sono trattate, ad esempio quella della costituzione, metafisicamente considerata, dell'essere umano, potranno fornire l'argomento di studi particolari. Ci soffermeremo solo su un punto, riguardante il fine supremo, che è chiamato *moksha* o *mukti*, vale a dire la «liberazione», in quanto l'essere che vi perviene è sciolto dai vincoli dell'esistenza condizionata, in qualunque stato e sotto qualsiasi modalità, tramite l'identificazione perfetta con l'Universale: è la realizzazione di quello che l'esoterismo musulmano chiama l'«Identità suprema», ed è per il suo ed esclusivo tramite che un uomo diventa uno *Yogî* nel vero significato della parola. Lo stato dello *Yogî* non è dunque analogo a un qualsiasi stato particolare, ma contiene tutti gli stati possibili, così come il principio contiene tutte le sue conseguenze; colui che vi sia giunto è chiamato *jîvan-mukta*, o «liberato in vita», in opposizione a *vidêha-mukta*, o «liberato fuori della forma», espressione che designa l'essere per il quale la realizzazione avviene o piuttosto, da virtuale che era, diventa effettiva solo dopo la morte o la dissoluzione del composto umano. D'altronde, sia nell'uno che nell'altro caso, l'essere è definitivamente affrancato dalle condizioni individuali, ovvero da tutto quel che nel suo insieme è chiamato *nâma* e *rûpa*, il nome e la forma, e anche dalle condizioni di ogni manifestazione; egli sfugge al concatenamento causale indefinito delle azioni e reazioni, ciò che non accade nel semplice passaggio a un altro stato individuale, quand'anche occupi un rango superiore allo stato umano nella gerarchia dei gradi dell'esistenza. È d'altronde evidente che l'azione può avere conseguenze solo nell'ambito dell'azione, e che la sua efficacia si arresta appunto dove cessa il suo influsso; l'azione dunque non può avere come effetto di liberare dall'azione e di fare ottenere la «liberazione»; così un'azione, quale che sia, potrà tutt'al più portare a realizzazioni parziali, corrispondenti a certi stati superiori, ma ancora determinati e condizionati. Shankarâchârya dice espressamente che «non v'è altro mezzo per ottenere la "liberazione" completa e finale se non la conoscenza; l'azione, che non si oppone all'ignoranza, non può respingerla, mentre la conoscenza dissipa l'ignoranza come la luce dissipa le tenebre»[18]; e quando l'ignoranza, che è la radice e la causa di ogni limitazione, scompare, l'individualità, che dalle sue limitazioni è caratterizzata, scompare a sua volta. Questa «trasformazione», del resto, nel senso etimologico di «passaggio di là dalla forma», non cambia nulla alle apparenze; nel caso del *jivan-mukta*, l'apparenza individuale persiste naturalmente senza cambiamento esterno, ma non tocca più l'essere che l'ha assunta, dato che quest'ultimo sa effettivamente che è solo illusoria; ma, beninteso, saperlo effettivamente è tutt'altra cosa che averne una concezione puramente teorica. Dopo il passo che abbiamo citato, Shankarâchârya descrive lo stato dello *Yogî* sia pur nella

[18] *Âtmâ-Bodha*.

misura ristretta in cui le parole possono esprimerlo o, meglio, suggerirlo; queste considerazioni formano la vera conclusione dello studio della natura dell'essere umano alla quale abbiamo accennato, mostrando, quale fine supremo e ultimo della conoscenza metafisica, le possibilità più alte a cui questo essere è in grado di giungere.

15. Considerazioni complementari sull'insieme della dottrina

In questa trattazione, che abbiamo voluto il più sintetica possibile, ci siamo costantemente prefissi di mostrare, unitamente ai caratteri distintivi dei sei *darshana*, come ognuno di essi si ricolleghi alla metafisica, che è il centro comune a partire dal quale si sviluppano, in direzioni diverse, tutti i rami della dottrina; così facendo, del resto, ci si offriva l'occasione di precisare un certo numero di punti importanti quanto alla concezione d'assieme della dottrina. A tal proposito occorre avere ben chiaro che, se il *Vêdânta* è considerato l'ultimo dei *darshana* perché rappresenta il compimento di ogni conoscenza, esso resta nondimeno, nella sua essenza, il principio da cui tutto il resto discende e non è che la specificazione o l'applicazione. Una conoscenza che non discendesse così dalla metafisica mancherebbe letteralmente di principio, e di conseguenza non avrebbe più alcun carattere tradizionale; in ciò consiste la differenza capitale fra la conoscenza scientifica, nel senso dato alla parola in Occidente, e quel che in India vi corrisponde in modo assai meno inesatto. È chiaro che il punto di vista della cosmologia non corrisponde per nulla a quello della fisica moderna, e anche che il punto di vista della logica tradizionale non corrisponde a quello della logica filosofica considerata, per esempio, alla maniera di Stuart Mill; abbiamo già sottolineato queste distinzioni. La cosmologia, anche entro i confini del *Vaishêshika*, non è una scienza sperimentale come la fisica attuale; grazie al suo riallacciarsi ai principi essa è, come gli altri rami dottrinali, molto più deduttiva che induttiva; la fisica cartesiana, invero, era del pari deduttiva, ma aveva il torto di fondarsi, quanto ai principi, su una semplice ipotesi filosofica, e questo determinò il suo fallimento.

La differenza di metodo che abbiamo testé segnalato, e che traduce una differenza profonda di concezione, esiste anche per scienze che sono veramente sperimentali ma che, essendo ciò nonostante assai più deduttive di quanto non lo siano in Occidente, sfuggono a ogni empirismo; solo così queste scienze possono ambire a essere considerate conoscenze tradizionali, pur di importanza secondaria e di un ordine inferiore. Stiamo pensando soprattutto alla medicina intesa come un *Upavêda*; e quanto diciamo vale ugualmente per la medicina tradizionale dell'Estremo Oriente. Senza

perdere nulla del suo carattere pratico, tale medicina è qualcosa di ben più esteso di quanto si è abituati a designare con questo nome; oltre alla patologia e alla terapeutica essa comprende in particolare molte considerazioni che in Occidente si includerebbero nella fisiologia o persino nella psicologia, ma che naturalmente sono trattate in modo del tutto differente. I risultati che una scienza siffatta ottiene nell'applicazione possono in molti casi sembrare straordinari a coloro che se ne fanno un'idea oltremodo inesatta; d'altronde è nostra opinione che sia estremamente difficile per un occidentale giungere a una conoscenza sufficiente in questo genere di studi, dove sono impiegati mezzi di investigazione totalmente diversi da quelli con cui ha familiarità.

Abbiamo appena detto che le conoscenze pratiche, anche quando si ricolleghino alla tradizione e in essa abbiano la loro origine, restano tuttavia conoscenze inferiori; la loro derivazione ne determina la subordinazione, ciò che è rigorosamente logico, e gli orientali del resto, i quali per temperamento e convinzione profonda trascurano le applicazioni immediate, non hanno mai pensato di trasferire nella sfera della conoscenza pura alcuna preoccupazione di interesse materiale o sentimentale, unico elemento che può alterare la gerarchizzazione naturale e normale delle conoscenze. È proprio questa causa di confusione intellettuale che, generalizzandosi nella mentalità di una razza o di un'epoca, conduce principalmente all'oblio della metafisica pura, a cui sostituisce illegittimamente punti di vista più o meno specifici, mentre dà origine a scienze che non si richiamano ad alcun principio tradizionale. Queste scienze sono legittime finché si mantengono entro confini giusti, ma non vanno prese per qualcosa di diverso da ciò che sono, vale a dire conoscenze analitiche, frammentarie e relative; e così la scienza occidentale, separandosi radicalmente dalla metafisica, con cui in effetti il suo punto di vista non permette alcun rapporto, perse necessariamente in portata quanto guadagnava in indipendenza, e il suo sviluppo verso applicazioni pratiche fu compensato da un inevitabile impoverimento speculativo.

Queste poche osservazioni completano quel che già abbiamo detto circa la profonda separazione fra i rispettivi punti di vista dell'Oriente e dell'Occidente: in Oriente la tradizione è davvero tutta la civiltà, poiché con le sue conseguenze abbraccia l'intero ciclo delle conoscenze vere, a qualunque ordine si riferiscano, e tutto l'insieme delle istituzioni sociali; tutto vi è incluso in germe fin dall'origine per il fatto stesso che essa stabilisce i principi universali dai quali ogni cosa deriva con le sue leggi e condizioni, e l'adattamento necessario a una qualunque epoca può consistere solo in un adeguato sviluppo, secondo uno spirito rigorosamente deduttivo e analogico, delle soluzioni e chiarimenti che più specificamente convengono alla mentalità di detta epoca. È chiaro, dunque, che l'influsso della tradizione ha una forza cui non si può sottrarsi, e ogni scisma, qualora abbia luogo, porta immediatamente alla costituzione di una pseudo-tradizione;

quanto a rompere apertamente e definitivamente ogni legame tradizionale, nessuno ne ha il desiderio, non più che la possibilità. Ciò permette inoltre di capire la natura e i caratteri dell'insegnamento attraverso il quale si trasmette, congiuntamente ai principi, l'insieme delle discipline adatte ad assimilare e integrare ogni cosa nell'intellettualità di una civiltà.

16. L'insegnamento tradizionale

Abbiamo detto che la casta superiore, quella dei *Brâhmana* ha come funzione essenziale di conservare e trasmettere la dottrina tradizionale; è la sua vera ragione d'essere, perché sulla dottrina riposa l'intero ordinamento sociale, che non può trovare altrove i principi, senza i quali non vi è niente di stabile né di duraturo. Là dove la tradizione è tutto, coloro che ne sono i depositari debbono logicamente essere tutto; o almeno, poiché la diversità delle funzioni necessarie all'organismo sociale implica un'incompatibilità reciproca e richiede che esse siano adempiute da individui diversi, tali individui dipendono tutti essenzialmente dai detentori della tradizione, giacché se essi non partecipassero effettivamente a quest'ultima non potrebbero neppure partecipare efficacemente alla vita collettiva: è questo il senso vero e completo dell'autorità spirituale e intellettuale che appartiene ai *Brâhmana*. È anche, al tempo stesso, la spiegazione del profondo e indefettibile legame che, non soltanto in India ma in tutto l'Oriente, unisce il discepolo al maestro, e di cui invano si cercherebbe l'equivalente nell'Occidente moderno; infatti, la funzione dell'istruttore è davvero una «paternità spirituale», ragione per cui l'atto rituale e simbolico che segna il suo inizio è una «seconda nascita» per chi è ammesso a ricevere l'insegnamento con una trasmissione regolare. L'idea di «paternità spirituale» è espressa molto esattamente dalla parola *guru*, che presso gli Indù designa l'istruttore, e ha anche il significato di «avo»; alla stessa idea allude, presso gli Arabi, la parola *sheikh*, che col significato proprio di «vecchio» ha un identico impiego. In Cina la concezione dominante di «solidarietà della razza» conferisce al pensiero corrispondente una sfumatura diversa, e fa assimilare la funzione dell'istruttore a quella di un «fratello maggiore», guida e appoggio naturale per coloro che lo seguono nella via tradizionale, e che diventerà «avo» solamente dopo la morte; ma anche qui, come dovunque, l'espressione «nascere alla conoscenza» è di uso corrente.

L'insegnamento tradizionale viene trasmesso in condizioni che sono determinate strettamente dalla sua natura; per produrre il suo pieno effetto, esso deve sempre adattarsi alle possibilità intellettuali di ognuno di coloro a cui si rivolge, e graduarsi secondo i risultati già ottenuti, cosa che esige, da parte di chi lo riceve e vuole procedere oltre, uno sforzo costante di assimilazione personale ed effettiva. Ciò consegue immediatamente al modo

in cui l'intera dottrina è concepita e indica la necessità di un insegnamento orale e diretto, che nulla può sostituire e senza il quale, del resto, il ricollegamento a una «filiazione spirituale» regolare e continua verrebbe inevitabilmente a mancare, se si eccettuano casi del tutto eccezionali dove la continuità può essere assicurata in altro modo, ma che è troppo difficilmente spiegabile con un linguaggio occidentale perché sia possibile soffermarcisi qui. In ogni caso l'orientale è immune dall'illusione, troppo comune in Occidente, secondo cui tutto si può imparare dai libri e che porta a sostituire la memoria all'intelligenza; per lui i testi hanno un mero valore di «supporto», nel senso in cui il termine è già stato da noi più volte impiegato, e il loro studio può essere soltanto il fondamento di uno sviluppo intellettuale, senza mai confondersi con lo sviluppo stesso: l'erudizione è così ricondotta al suo giusto valore, perché è posta al rango inferiore che solo le si addice normalmente, quello di mezzo subordinato e accessorio della vera conoscenza.

Vi è ancora un altro aspetto per cui la via orientale è in antitesi assoluta coi metodi occidentali: i modi dell'insegnamento tradizionale, che lo rendono non precisamente «esoterico», ma piuttosto «iniziatico», si oppongono evidentemente a qualsiasi diffusione sconsiderata, diffusione più nociva che utile agli occhi di chiunque non si lasci ingannare da certe apparenze. Innanzitutto è lecito dubitare del valore e della portata di un insegnamento impartito indistintamente, e in una forma identica, agli individui più variamente dotati, dalle più diverse attitudini e temperamento, come avviene oggi presso tutti i popoli europei: questo tipo di istruzione, certo il più imperfetto fra quanti ne esistono, è imposto dalla mania egualitaria che ha distrutto, non soltanto la vera nozione, ma perfino il senso più o meno vago della gerarchia; eppure per individui, secondo i quali i «fatti» devono soppiantare ogni criterio, come prescrive lo spirito della moderna scienza sperimentale, esisterebbe forse un fatto più evidente, se non fossero così totalmente accecati dai loro pregiudizi sentimentali, di quello delle ineguaglianze naturali, sia in campo intellettuale sia in campo fisico? Per un'altra ragione, poi, l'orientale, che è alieno dal minimo spirito propagandistico, non trovando alcun interesse nel volere diffondere a tutti i costi le sue concezioni, è risolutamente ostile a ogni «volgarizzazione»: gli è che la «volgarizzazione» inevitabilmente deforma e snatura la dottrina volendo porla al livello della mentalità comune, col pretesto di rendergliela accessibile; non la dottrina deve abbassarsi e ridursi alla misura dell'intelletto angusto dell'uomo comune; ma gli individui devono elevarsi, se ne sono capaci, alla comprensione della dottrina nella sua purezza integrale. Sono queste le uniche condizioni in cui può formarsi una élite intellettuale, attraverso una selezione adeguata, dove ciascuno si ferma necessariamente al grado che corrisponde all'estensione del proprio «orizzonte mentale»; ed è anche l'unica remora a tutti i disordini che suscita, quando si generalizza, una scienza che è tale solo per metà, ben

altrimenti nefasta della pura e semplice ignoranza; così gli orientali saranno sempre molto più convinti dei concretissimi inconvenienti dell'«istruzione obbligatoria» che non dei suoi supposti benefici, e a nostro avviso hanno perfettamente ragione.

Ben altro ci sarebbe da dire sulla natura dell'insegnamento tradizionale, che è possibile considerare sotto aspetti ancor più profondi; ma poiché non è nostra pretesa esaurire l'argomento, ci limiteremo a queste note, che hanno più diretta attinenza col punto di vista da cui ci poniamo qui; le osservazioni che precedono, lo ribadiamo, non hanno valore soltanto per l'India, ma per tutto l'Oriente; pare dunque che esse avrebbero dovuto trovare un loro posto più naturale nella seconda parte del nostro studio, ma abbiamo preferito differirle, pensando che avrebbero potuto esser meglio comprese dopo quanto avevamo da dire in particolare sulle dottrine indù, le quali costituiscono un esempio estremamente rappresentativo delle dottrine tradizionali in generale. Prima di concludere ci rimane ancora da precisare, il più brevemente possibile, in quale conto si debbano tenere le interpretazioni occidentali delle stesse dottrine indù; per talune, peraltro, lo abbiamo già fatto in modo pressoché esauriente, quando se ne presentava l'occasione, nel corso della nostra analisi.

IV
Le interpretazioni occidentali

1. L'orientalismo ufficiale

Sull'orientalismo ufficiale diremo qui ben poco, dato che abbiamo già più volte segnalato l'insufficienza dei suoi metodi e l'erroneità delle sue conclusioni: se dunque lo abbiamo quasi costantemente tenuto presente, mentre non ci preoccupavamo molto delle altre interpretazioni occidentali, la ragione è che esso si presenta almeno con una parvenza di serietà che le ultime non hanno, obbligandoci così a un distinguo che torna a suo vantaggio. Non intendiamo in alcun modo contestare la buona fede degli orientalisti, che in genere è indubbia, né la realtà della loro erudizione specifica; contestiamo la loro competenza su tutto quanto ecceda la semplice erudizione. È tuttavia opportuno riconoscere l'encomiabile modestia con cui alcuni di loro, consapevoli dei limiti della propria competenza reale, si astengono dal dedicarsi all'interpretazione delle dottrine; ma purtroppo si tratta di una minoranza, e il maggior numero è costituito da coloro che, facendo dell'erudizione un fine a sé, come affermavamo al principio, credono in tutta sincerità che i loro studi linguistici e storici li autorizzino a trattare ogni sorta di cose. Verso costoro pensiamo non si possa essere troppo severi, quanto ai metodi usati e ai risultati ottenuti, pur nel rispetto, ovviamente, delle persone che possono meritarlo sotto ogni riguardo, essendo assai poco responsabili dei loro pregiudizi e delle loro illusioni. L'esclusivismo è una conseguenza naturale della ristrettezza di vedute, di ciò che abbiamo chiamato «miopia intellettuale», difetto mentale che non sembra più guaribile della miopia fisica e che del resto, al pari di quest'ultima, è una deformazione provocata da certe abitudini che la inducono a poco a poco e senza che sia possibile accorgersene, benché occorra esservi predisposti. Stando così le cose, non c'è motivo di stupirsi dell'ostilità che la maggioranza degli orientalisti manifesta nei confronti di quanti non si piegano ai loro metodi e non fanno proprie le loro conclusioni; è solo un caso particolare delle conseguenze che provoca di solito l'abuso della specializzazione, nonché una delle innumerevoli manifestazioni di quello spirito «scientista» che troppo facilmente si confonde con il vero spirito scientifico. Ma nonostante le scuse che si possono addurre per l'atteggiamento degli orientalisti, resta nondimeno che i pochi risultati validi a cui i loro studi sono potuti giungere, naturalmente dal loro punto di vista specifico dell'erudizione, sono quanto mai lungi dal compensare il danno che possono arrecare all'intellettualità in genere. ostruendo tutte le altre vie

che potrebbero condurre ben più lontano quanti fossero in grado di seguirle: dati i pregiudizi dell'Occidente moderno, per stornare da queste vie quasi tutti coloro che fossero tentati di imboccarle, basta dichiarare solennemente che «non sono scientifiche», perché non conformi ai metodi e alle teorie ammesse e insegnate ufficialmente nelle università. Quando bisogna difendersi da un pericolo, qualunque esso sia, in genere non si perde tempo a cercare delle responsabilità; se dunque certe opinioni sono intellettualmente pericolose, e pensiamo che questo sia il caso, ci si dovrà sforzare di demolirle senza preoccuparsi di chi le ha emesse o le difende, e la cui onorabilità non è affatto in causa. Le considerazioni personali, che rispetto alle idee sono ben poca cosa, non possono legittimamente impedire di combattere le teorie che si oppongono a certe realizzazioni; del resto, poiché tali realizzazioni, su cui ritorneremo nella conclusione, non sono immediatamente possibili e poiché ogni zelo propagandistico ci è precluso, il mezzo più efficace di combattere le teorie in questione non è di discutere indefinitamente ponendosi sul loro terreno, bensì di mostrare le ragioni della loro falsità, ristabilendo la verità pura e semplice che sola importa essenzialmente a quanti possono comprenderla.

È questa la grande differenza, su cui non esiste accordo possibile con gli specialisti dell'erudizione: quando parliamo di verità non intendiamo soltanto una verità di fatto, che senz'altro ha la sua importanza, ma secondaria e contingente; quel che in una dottrina ci interessa è la verità, nel senso assoluto della parola, di quanto vi è espresso. Al contrario, coloro che si pongono dal punto di vista dell'erudizione, non si danno minimamente pensiero della verità delle idee; in fondo non sanno che cosa sia, né se esista, e non se lo domandano; per loro la verità non è nulla, se non nel caso specialissimo in cui si tratti esclusivamente di verità storica. La stessa tendenza si afferma negli storici della filosofia: a loro non interessa sapere se un'idea è vera o falsa, o in qual misura lo è; ma sapere esclusivamente chi ha avuto questa idea, in quali termini l'ha formulata, quando e in quali circostanze accessorie lo ha fatto; e siffatta storia della filosofia, che non vede niente all'infuori dei testi e dei particolari biografici, ha la pretesa di sostituirsi alla filosofia stessa, che perde così definitivamente quel po' di valore intellettuale che poteva esserle rimasto nei tempi moderni. Del resto è ovvio che un atteggiamento simile è oltremodo nocivo per capire una qualsivoglia dottrina: dedicandosi solo alla lettera, esso non può penetrare lo spirito, e in tal modo fatalmente gli sfugge il fine stesso che si prefigge; l'incomprensione può soltanto generare interpretazioni balzane e arbitrarie, ovvero autentici errori, anche quando si tratti solo dell'esattezza storica. Così è, in misura più ampia che altrove, per l'orientalismo, il quale si trova alle prese con concezioni completamente estranee alla mentalità di chi se ne occupa; è il fallimento del sedicente «metodo storico», persino rispetto alla semplice verità storica, la cui ricerca, come dice la denominazione che gli è stata data, costituisce la sua stessa ragione d'essere. Coloro che ricorrono a

tale metodo hanno il duplice torto, da un lato, di non vedere le ipotesi più o meno azzardate che esso implica, e che possono ricondursi principalmente all'ipotesi «evoluzionistica», e dall'altro, di illudersi sulla sua portata, credendolo applicabile a tutto; abbiamo detto perché non può assolutamente applicarsi al dominio della metafisica, dal quale ogni idea di evoluzione è bandita. Per i fautori di tale metodo la prima condizione per poter studiare le dottrine metafisiche è evidentemente di non essere metafisici; analogamente, coloro che lo applicano alla «scienza delle religioni», sostengono più o meno apertamente che non si hanno titoli per questo studio se solo si appartiene a qualche religione: tanto varrebbe proclamare l'esclusiva competenza, in qualsiasi ramo del sapere, di chi ne ha solo una conoscenza esterna e superficiale, quella stessa che l'erudizione basta a procurare, e ciò spiega indubbiamente perché, quanto a dottrine orientali, il parere degli stessi orientali sia tenuto per nullo e insussistente. Vi è qui in primo luogo un timore istintivo per tutto ciò che travalica l'erudizione e rischia di mostrare quanto essa sia mediocre e, tutto sommato, puerile; ma questo timore si rafforza alleandosi con l'interesse, molto più consapevole, che risiede nel mantenere quel monopolio di fatto che in tutti i campi hanno costituito a loro vantaggio i rappresentanti della scienza ufficiale, e gli orientalisti forse in modo ancor più completo degli altri. D'altronde la ferma volontà di non tollerare ciò che potrebbe essere pericoloso per le opinioni condivise e di fare il possibile per screditarlo, trova la propria giustificazione negli stessi pregiudizi che accecano queste persone dalle vedute ristrette e che le inducono a negare ogni valore a quanto non viene dalla loro scuola; anche qui dunque non incriminiamo la loro buona fede, ma semplicemente constatiamo l'effetto di una tendenza prettamente umana, per cui si è tanto più persuasi di una cosa, quanto più vi si ha un qualche interesse.

Crediamo di avere precisato abbastanza la nostra posizione nei riguardi dell'orientalismo ufficiale, tanto almeno da fugare equivoci e da non permettere che ci vengano attribuite intenzioni diverse da quelle che realmente abbiamo. Tuttavia, per concludere con tale questione dell'orientalismo, dobbiamo ancora trattare un punto a cui i recenti avvenimenti[19] danno una sorta di attualità tutta speciale: intendiamo l'influsso tedesco, di cui esso porta l'impronta nettissima sotto il duplice rispetto dei metodi usati e dello spirito stesso nel quale pretende di interpretare le dottrine, soprattutto quando si tratta delle dottrine indù.

[19] Il riferimento è alla prima guerra mondiale [N.d.T.].

2. L'influsso tedesco

È singolare come i primi indianisti, che erano soprattutto inglesi, senza dare prova di una comprensione molto profonda, abbiano spesso detto cose più giuste dei loro successori; indubbiamente hanno anch'essi commesso degli errori, ma che per lo meno non portavano un carattere sistematico e non nascevano da preconcetti, seppure inconsapevoli. La mentalità inglese non ha certamente alcuna attitudine per le concezioni metafisiche, ma neppure accampa pretese ad averne, mentre la mentalità tedesca, che tutto sommato non è meglio dotata, si fa le illusioni più infondate; per rendersene conto, basta confrontare quel che i due popoli hanno prodotto in fatto di filosofia. Lo spirito inglese abbandona raramente la sfera pratica, costituita dalla morale e dalla sociologia, e la scienza sperimentale, costituita dalla psicologia di cui fu l'inventore; quando si occupa di logica è soprattutto l'induzione che persegue e che privilegia rispetto alla deduzione. Al contrario, se consideriamo la filosofia tedesca troviamo solo ipotesi e sistemi con pretese metafisiche, deduzioni da punti di partenza fantasiosi, idee che vorrebbero essere profonde mentre sono semplicemente nebulose; e questa pseudo-metafisica, che non potrebbe essere più lontana dalla metafisica vera, i Tedeschi vogliono ritrovarla negli altri, le cui concezioni interpretano sempre in funzione delle proprie: difetto che in nessuno è così incorreggibile come in loro, perché nessun altro popolo ha una *forma mentis* così rigorosamente sistematica. Del resto i Tedeschi non fanno qui che portare alle estreme conseguenze i limiti comuni a tutta la razza europea: il loro orgoglio nazionale li induce a comportarsi in Europa come in genere gli europei, infatuati della loro immaginaria superiorità, si comportano nel mondo intero; l'assurdità è la stessa nei due casi, con una semplice differenza di grado. Non stupisce perciò se i Tedeschi immaginano che i loro filosofi abbiano pensato tutto quanto l'uomo poteva concepire, e indubbiamente credono di fare onore agli altri popoli quando ne assimilano le concezioni a questa filosofia di cui sono così orgogliosi. Ciò nonostante Schopenhauer ha ridicolmente distorto il buddhismo, riducendolo a una specie di moralismo «pessimista», e cercando «consolazioni» nel *Vêdânta* ha dato la giusta misura del suo livello intellettuale; e d'altra parte vediamo degli orientalisti contemporanei, tra cui Deussen, pretendere di insegnare agli Indù la vera dottrina di Shankarâchârya, al quale attribuiscono semplicemente le idee di Schopenhauer! Il fatto è che la mentalità tedesca,

essendo una forma esasperata della mentalità occidentale, è agli antipodi dall'Oriente, di cui non può capire nulla; ma siccome ha la pretesa di comprenderlo, è fatale che lo snaturi; da qui derivano quelle assimilazioni errate contro cui in ogni occasione ci leviamo, e in particolare l'applicazione alle dottrine orientali delle «etichette» che appartengono alla filosofia occidentale moderna.

Quando non si è capaci di fare della metafisica, meglio sarebbe non occuparsene, e il positivismo, nonostante tutte le angustie e le incompletezze, ci sembra di gran lunga preferibile alle elucubrazioni della pseudo-metafisica. Il torto più grande degli orientalisti tedeschi è dunque di non rendersi conto della propria incapacità a capire, e di dedicarsi a lavori di interpretazione che non hanno alcun valore, ma che si impongono in tutta l'Europa e facilmente riescono a dettare legge, dato che gli altri popoli nulla hanno da opporvi o da mettere a confronto e anche perché tali lavori si ammantano di un apparato di erudizione che impressiona al massimo grado coloro che per certi metodi hanno un rispetto che sconfina nella superstizione. Anche questi metodi sono del resto di origine germanica, e sarebbe sommamente ingiusto non riconoscere ai Tedeschi le qualità ben reali che possiedono riguardo all'erudizione: la verità è che essi eccellono nella stesura di dizionari, di grammatiche, e di quelle voluminose opere di compilazione e bibliografiche che non richiedono altro se non memoria e pazienza; è estremamente deplorevole che non si siano interamente specializzati in questo genere di lavori, utilissimi all'occasione e che, cosa apprezzabile, fanno risparmiare tempo a chi sia in grado di fare dell'altro. Non meno deplorevole è che questi stessi metodi, invece di rimanere appannaggio dei Tedeschi, al cui temperamento sono così adatti, si siano diffusi in tutte le università europee, e soprattutto in Francia, dove sono ritenuti i soli «scientifici», quasi che la scienza e l'erudizione fossero la sola e medesima cosa; cosicché, conseguenza di simile deplorevole mentalità, l'erudizione giunge a usurpare il posto della scienza vera. L'abuso dell'erudizione coltivata per se stessa, la falsa supposizione che essa possa bastare a far comprendere le idee, tutto ciò può essere ancora comprensibile e fino a un certo punto scusabile nei Tedeschi; ma presso popoli che non hanno le stesse specifiche attitudini non si può vedervi altro che l'effetto di una servile tendenza all'imitazione, segno di una decadenza intellettuale a cui sarebbe tempo di porre rimedio prima di vederla trasformarsi in decadenza definitiva.

I Tedeschi hanno agito con molta abilità per preparare la supremazia intellettuale che vagheggiavano, imponendo tanto la loro filosofia quanto i loro metodi di erudizione; il loro orientalismo, come abbiamo appena detto, è un prodotto della combinazione di questi due elementi. È particolarmente notevole come queste cose siano diventate strumenti al servizio di una ambizione nazionale; alquanto istruttivo sarebbe, in proposito, studiare come i Tedeschi abbiano saputo trarre partito dalla stravagante teoria

dell'«arianesimo», che non erano stati loro a inventare. Per conto nostro, non crediamo affatto all'esistenza di una razza «indo-europea», quand'anche si smetta di chiamarla «ariana», il che non ha nessun senso; ma è significativo che gli eruditi tedeschi abbiano dato a questa razza immaginaria la denominazione di «indo-germanica», e si siano industriati a rendere l'ipotesi verosimile sostenendola con molteplici argomenti etnologici e soprattutto filologici. Non vogliamo addentrarci qui in tale discussione; faremo solo notare che la reale rassomiglianza tra le lingue dell'India e della Persia e quelle d'Europa non è affatto la prova di una comunanza di razza; per darne ragione è sufficiente ammettere che le civiltà antiche da noi conosciute siano state primitivamente introdotte in Europa da elementi che si ricollegavano alla fonte da cui procedettero direttamente le civiltà indù e persiana. È noto infatti quanto sia facile per un'infima minoranza, in circostanze particolari, imporre la propria lingua insieme con le proprie istituzioni, alla massa di un popolo straniero, quand'anche ne sia poi assorbita etnicamente in breve tempo: un esempio stupefacente è quello dell'adozione della lingua latina in Gallia, dove i Romani, se si eccettuano alcune regioni del meridione, non si stabilirono mai se non in numero trascurabile; la lingua francese è incontestabilmente di origine latina quasi pura, e tuttavia gli elementi latini sono entrati in misura debolissima nella formazione etnica della nazione francese; la stessa cosa peraltro si può dire della Spagna. D'altro canto l'ipotesi dell'«indo-germanesimo» è tanto meno sostenibile in quanto le lingue germaniche non hanno maggiore affinità con il sanscrito di quanta ne abbiano le altre lingue europee; sennonché può servire a giustificare l'assimilazione delle dottrine indù alla filosofia tedesca; ma purtroppo questa supposizione di una immaginaria parentela non resiste alla prova dei fatti, e in realtà niente è più dissimile da un indù che un tedesco, tanto dal punto di vista intellettuale quanto da quello fisico, anzi, forse ancor più dal primo che dal secondo.

Di tutto ciò la conclusione è che per ottenere dei risultati interessanti sarebbe necessario, prima di tutto, sbarazzarsi di questo influsso che da troppo tempo grava così pesantemente sull'orientalismo; e quantunque sappiamo che non è facile per certi individui affrancarsi da metodi che per essi sono diventati abitudini mentali inveterate, vogliamo sperare che, in linea generale, i recenti avvenimenti saranno un'occasione favorevole per una liberazione del genere. Si cerchi di comprendere bene il nostro pensiero: se ci auguriamo la scomparsa dell'influenza tedesca nel campo intellettuale, è perché la riteniamo di per sé nefasta, indipendentemente da certe contingenze storiche che in tutto ciò non intervengono; non sono dunque queste contingenze a farci augurare che l'influsso in questione scompaia, ma occorre approfittare dello stato d'animo da esse determinato. Nell'ordine intellettuale, l'unico di cui qui ci occupiamo, le preoccupazioni sentimentali non devono intervenire; le concezioni tedesche non hanno più valore oggi di quanto ne avessero qualche anno fa, ed è ridicolo vedere uomini che

avevano sempre professato un'ammirazione sconfinata per la filosofia tedesca mettersi bruscamente a denigrarla col pretesto di un patriottismo che con queste cose non ha niente a che vedere; ciò equivale in fondo ad alterare più o meno consapevolmente la verità scientifica o storica per motivi di interesse nazionale, proprio come i Tedeschi sono accusati di fare. Quanto a noi, non dovendo niente all'intellettualità germanica, non avendo mai avuto la minima stima per la pseudo-metafisica di cui essa si compiace, e non avendo mai accordato all'erudizione e ai suoi procedimenti specifici se non un valore e un'importanza dei più relativi, siamo completamente a nostro agio nel dire quel che ne pensiamo; e avremmo detto esattamente le stesse cose anche se le circostanze fossero state del tutto diverse, ma forse con meno probabilità di trovarci in ciò d'accordo con una tendenza così generalmente diffusa. Aggiungeremo soltanto che, per quanto riguarda la Francia, quel che si deve temere di più è che si sfugga all'influsso tedesco solo per cadere sotto altri influssi non meno funesti; che si reagisca contro lo spirito di imitazione ci sembra dunque una delle prime condizioni di una vera ripresa intellettuale: senza dubbio non è una condizione sufficiente, ma è almeno una condizione necessaria, e anzi indispensabile.

3. La scienza delle religioni

Un notevole esempio dell'influenza tedesca è offerto da quella che viene chiamata «scienza delle religioni», su cui vale la pena dire qualche parola, poiché la sua origine è precisamente dovuta agli studi di indologia; ciò mostra subito che la parola «religione» non è qui intesa nel significato esatto che noi le abbiamo riconosciuto. In effetti Burnouf, che per primo, a quanto pare, attribuì a questa scienza, o sedicente tale, la sua denominazione, non include la morale negli elementi costitutivi della religione, riducendoli così a due: la dottrina e il rito; egli, quindi, può comprendervi cose che non si ricollegano minimamente al punto di vista religioso, perché almeno riconosce, giustamente, che nel *Vêda* non c'è morale. È questa la confusione di fondo che sta all'origine della «scienza delle religioni» che vuole riunire sotto questo stesso nome tutte le dottrine tradizionali, qualunque sia, in realtà, la loro natura; ma ben altre confusioni sono venute ad aggiungersi, soprattutto dopo che l'erudizione tedesca ha introdotto in questo campo il suo temibile apparato d'esegesi, di «critica dei testi» e di «ipercritica», più adatto a far colpo sugli ingenui che a portare a conclusioni serie.

La pretesa «scienza delle religioni» riposa tutta su pochi postulati che sono altrettante idee preconcette: così si ammette che ogni dottrina dovette iniziare con il «naturalismo», che noi invece riteniamo solo una deviazione, la quale, dovunque si produsse, si oppose sempre alle tradizioni primordiali e regolari; e a furia di torturare dei testi che non si capiscono, si finisce poi sempre col cavarne qualche interpretazione conforme a tale spirito «naturalistico». Così fu elaborata tutta la teoria «dei miti», e in particolare quella del «mito solare», di cui il più famoso di tutti, il principale propagatore, fu Max Müller, che abbiamo già ripetutamente citato perché è molto rappresentativo della mentalità degli orientalisti, specie di quelli tedeschi, anche se visse in Inghilterra e scrisse i suoi libri in inglese. D'altronde, in questo come in molti altri casi, in particolare quello dell'«arianesimo», elucubrato da Pictet e caldeggiato tra gli altri da Burnouf, i Tedeschi non inventarono nulla, ma semplicemente si appropriarono di concezioni che pensavano di volgere a loro vantaggio: la teoria del «mito solare» altro non è infatti se non la teoria astromitologica formulata e

sostenuta in Francia verso la fine del secolo XVIII da Dupuis e Volney[20]. È nota la sua applicazione al cristianesimo, come a tutte le altre dottrine, e già abbiamo segnalato la confusione che essenzialmente implica: non appena si nota nel simbolismo una corrispondenza con certi fenomeni astronomici, ci si affretta a concludere che è solo una rappresentazione di tali fenomeni, mentre questi stessi sono in realtà simboli di qualcosa di tutt'altro ordine, e la corrispondenza constatata è una semplice applicazione dell'analogia che lega armoniosamente tutti i gradi dell'essere. Stando così le cose non è difficile trovare dovunque del «naturalismo», e anzi sarebbe perfino un po' strano se non lo si trovasse, poiché il simbolo. il quale appartiene necessariamente all'ordine naturale, viene confuso con ciò che rappresenta; in fondo l'errore è il medesimo di quello dei «nominalisti», che confondono l'idea con la parola che serve a esprimerla; e così gli eruditi moderni, incoraggiati peraltro dal pregiudizio che li induce a immaginare che ogni civiltà sia costruita sul modello greco-romano, fabbricano loro stessi i «miti» perché non capiscono i simboli, che è poi l'unico modo in cui essi possono nascere.

Si riuscirà ora a capire perché uno studio siffatto sia da noi qualificato come «presunta scienza», e come ci sia assolutamente impossibile prenderlo sul serio; e occorre ancora aggiungere che, pur fingendo un'imparzialità disinteressata e anzi ostentando la sciocca pretesa di «dominare tutte le dottrine»[21], ciò che è effettivamente un po' troppo, tale «scienza delle religioni» è il più delle volte un grossolano strumento di polemica nelle mani di quanti vogliono davvero servirsene contro la religione, intesa stavolta nel suo senso proprio e abituale. Questo uso dell'erudizione in uno spirito negatore e disgregatore è naturale per i fanatici del «metodo storico»; è anzi lo spirito stesso di tale metodo, essenzialmente antitradizionale, almeno quando lo si applichi fuori del suo ambito legittimo; ed è la ragione per cui tutti coloro che attribuiscono un valore reale al punto di vista religioso vengono respinti quali incompetenti. Ma tra gli specialisti della «scienza delle religioni» ve ne sono tuttavia alcuni che, almeno in apparenza, non giungono a questo estremo: sono coloro che appartengono alla tendenza, anch'essa tipicamente tedesca, del «protestantesimo liberale»; ma costoro, pur conservando di nome il punto di vista religioso, vogliono ridurlo a un semplice «moralismo», il che equivale, di fatto, a distruggerlo attraverso la duplice soppressione del dogma e del culto, in nome di un «razionalismo» che non è se non un sentimentalismo mascherato. Così l'esito finale è identico a quello che perseguono i puri e semplici non credenti, appassionati della «morale indipendente», benché l'intenzione sia forse meglio dissimulata; in definitiva, è soltanto il risultato logico delle tendenze che lo spirito protestante, il quale si confonde con la mentalità

[20] Dupuis, *Origine de tous les cultes*; VoIney; *Les Ruines*.

[21] E. Burnouf, *La science des Religions*, p. 6.

tedesca moderna, portava in sé fin dall'inizio. Recentemente c'è stato un tentativo, per fortuna sventato, di far penetrare questo spirito nello stesso cattolicesimo, sotto la denominazione di «modernismo», ed anche stavolta il movimento è partito dalla Germania; esso si proponeva di sostituire la religione con una vaga «religiosità», vale a dire con un'aspirazione sentimentale che la «vita morale» basta a soddisfare, e a tal fine si dovevano demolire i dogmi sottoponendoli alla «critica» e fondando una teoria della loro «evoluzione», ossia servendosi sempre di quella stessa arma da guerra che è la «scienza delle religioni», la quale forse non ha mai avuto altra ragione d'essere.

Abbiamo già detto che lo spirito «evoluzionistico» è intrinseco al «metodo storico», e si può vederne un'applicazione, fra molte altre. in quella singolare teoria secondo cui le concezioni religiose, o supposte tali, avrebbero necessariamente dovuto passare attraverso una serie di fasi successive, di cui le principali portano comunemente i nomi di feticismo, politeismo e monoteismo. Tale ipotesi è paragonabile a quella che è stata avanzata nel campo della linguistica e secondo cui le lingue, nel corso del loro sviluppo, passerebbero successivamente attraverso le forme monosillabica, agglutinante e flessiva: è una supposizione del tutto gratuita, non suffragata da alcun fatto e a cui i fatti sono anzi nettamente contrari, dato che non si è mai riusciti a trovare il minimo indizio del passaggio reale dall'una all'altra di queste forme; le tre fasi successive sono state semplicemente sostituite, grazie a un'idea preconcetta, ai tre tipi differenti ai quali si ricollegano rispettivamente i diversi gruppi linguistici, ognuno dei quali resta sempre nel tipo cui appartiene. Lo stesso si può dire di un'altra ipotesi di carattere più generale, quella che Auguste Comte formulò col nome di «legge dei tre stati» e dove trasforma in stati successivi ambiti differenti del pensiero, che possono sempre esistere simultaneamente ma tra i quali egli volle vedere una incompatibilità, perché immaginò che ogni possibile conoscenza avesse per oggetto la spiegazione dei fenomeni naturali, ciò che in realtà si applica soltanto alla conoscenza scientifica. Si vede come la fantasiosa concezione di Comte, che senza essere propriamente «evoluzionistica» aveva qualcosa dello stesso spirito, sia affine all'ipotesi del «naturalismo» primitivo, dove le religioni non possono essere che tentativi prematuri e provvisori e allo stesso tempo una preparazione indispensabile di ciò che più tardi sarà la spiegazione scientifica; e nello sviluppo stesso della fase religiosa, Comte pensò inoltre di poter riconoscere, quali altrettante divisioni, i tre gradi del feticismo, politeismo e monoteismo. Non insisteremo ulteriormente a esporre tale concezione, d'altronde abbastanza generalmente nota, ma abbiamo creduto opportuno sottolineare la correlazione, troppo spesso trascurata, tra punti di vista differenti che procedono tutti dalle stesse tendenze generali dello spirito occidentale moderno.

In conclusione, per mostrare in quale conto si debbano tenere le tre presunte fasi delle concezioni religiose, ricorderemo prima di tutto quanto abbiamo già detto, che mai esistette alcuna dottrina essenzialmente politeista, e che il politeismo, come i miti che a esso si ricollegano abbastanza strettamente, non è che una grossolana deformazione, risultato di una incomprensione profonda; d'altronde politeismo e antropomorfismo si generalizzarono veramente solo presso i Greci e i Romani, mentre altrove rimasero nell'ambito degli errori individuali. Ogni dottrina davvero tradizionale è dunque effettivamente monoteista, o, più esattamente, è una «dottrina dell'unità» o anche della «non-dualità», che diventa monoteista quando sia tradotta in modo religioso; quanto alle religioni propriamente dette, ebraismo, cristianesimo e islamismo, è fin troppo manifesto che sono puramente monoteiste. Ora, per quanto riguarda il feticismo, la parola, di origine portoghese, significa letteralmente «stregoneria»; non designa dunque la religione o qualcosa di più o meno analogo, bensì la magia, e anche di infima specie. La magia non è in alcun modo una forma di religione, peraltro ritenuta primitiva e deviata, e nemmeno è, come altri hanno sostenuto, qualcosa che si oppone per sua natura alla religione, una specie di contro-religione, se ci è concesso usare un'espressione del genere; per finire, essa non è nemmeno qualcosa da cui avrebbero preso origine la religione e insieme la scienza, secondo una terza opinione che non è meglio fondata delle precedenti; tutte queste confusioni mostrano che quanti ne parlano non sanno troppo di che cosa si tratti. La magia appartiene in realtà al dominio della scienza, e più precisamente della scienza sperimentale; essa si occupa della manipolazione di certe forze che in Estremo Oriente sono dette «influenze erranti», e i cui effetti, per quanto strani possano apparire, sono nondimeno fenomeni naturali che hanno, come tutti gli altri, le loro leggi. Certo questa scienza può avere una base tradizionale, ma anche così ha solo e sempre il valore di una applicazione contingente e secondaria; e ancora bisogna aggiungere, perché si abbia la giusta misura della sua importanza, che in genere è disdegnata dai veri detentori della tradizione, i quali, tranne in certi casi specifici e determinati, la lasciano ai prestigiatori girovaghi, che ne traggono profitto divertendo il popolino. Questi maghi, come se ne incontrano spesso in India dove ricevono comunemente la denominazione araba di *faqîr*, ovvero «poveri» o «mendicanti», sono uomini che per incapacità intellettuale si sono fermati sulla via di una «realizzazione» metafisica, come abbiamo già detto; essi attraggono soprattutto gli stranieri e di fatto non meritano più considerazione di quanta gliene accordano i loro compatrioti. Non intendiamo affatto contestare la realtà dei fenomeni così prodotti, anche se talvolta sono solo imitati o simulati, in condizioni che del resto presuppongono una forza di suggestione poco comune, in confronto alla quale i risultati ottenuti dagli occidentali che tentano di dedicarsi allo stesso tipo di sperimentazione sembrano affatto trascurabili e insignificanti; contestiamo invece l'interesse di questi

fenomeni, dai quali sono assolutamente indipendenti la dottrina pura e la realizzazione metafisica che essa comporta. Conviene qui ricordare che tutto ciò che appartiene all'ambito sperimentale non prova mai nulla, se non negativamente, e può tutt'al più servire a illustrare una teoria; un esempio non è né un argomento né una spiegazione, e nulla è più illogico che far dipendere un principio, sia pure relativo, da una sua applicazione particolare.

Se proprio qui abbiamo voluto precisare la vera natura della magia, è perché le si attribuisce un ruolo considerevole in una certa concezione della «scienza delle religioni», che è quella della cosiddetta «scuola sociologica»; dopo avere lungamente cercato di dare una spiegazione soprattutto psicologica dei «fenomeni religiosi», ora, in effetti, si cerca piuttosto di darne una spiegazione sociologica, e già ne abbiamo parlato a proposito della definizione della religione; a nostro parere questi due punti di vista sono entrambi falsi, e ugualmente inadatti a rendere conto di che cosa sia veramente la religione e a maggior ragione la tradizione in genere. Auguste Comte voleva paragonare la mentalità degli antichi con quella dei bambini, il che era piuttosto ridicolo; ma non lo è meno il fatto che i sociologi attuali vogliono assimilarla a quella dei selvaggi, che loro chiamano «primitivi», mentre noi al contrario li consideriamo degradati. Se i selvaggi fossero sempre vissuti nello stato inferiore in cui li vediamo, non si potrebbero spiegare le molteplici usanze che esistono presso di loro, usanze che essi stessi non capiscono più e che, essendo diversissime da quel che si incontra altrove – così venendo meno l'ipotesi di un'importazione straniera –, si devono considerare le vestigia di civiltà scomparse, civiltà che dovettero appartenere in un'antichità assai remota, se non preistorica, ai popoli di cui i selvaggi attuali sono i discendenti e gli ultimi residui; diamo questa spiegazione per restare sul terreno dei fatti, e senza pregiudizio di altre ragioni più profonde che sono ancor più decisive ai nostri occhi, ma che sarebbero assai poco accessibili ai sociologi e agli altri «osservatori» analitici. Aggiungeremo solamente che l'unità essenziale e fondamentale delle tradizioni permette spesso di interpretare, grazie a un uso sensato dell'analogia e tenendo sempre conto della diversità degli adattamenti, condizionata da quella delle mentalità umane, le concezioni a cui si ricollegavano originariamente le usanze di cui abbiamo parlato, prima di essere ridotte allo stato di «superstizioni»; parimenti, la stessa unità permette anche di capire in larga misura le civiltà che ci hanno tramandato solo monumenti scritti o figurati: è quanto indicavamo all'inizio, parlando dei servigi che la vera conoscenza dell'Oriente potrebbe rendere a tutti coloro che intendono studiare seriamente l'antichità e cercano di trarne insegnamenti validi, non accontentandosi del punto di vista del tutto esteriore e superficiale della semplice erudizione.

4. Il teosofismo

Se, pur deplorando la cecità degli orientalisti ufficiali, si deve almeno rispettarne la buona fede, le cose cambiano quando si considerano gli autori e i propagatori di certe teorie di cui dobbiamo ora occuparci, e che possono solo gettare il discredito sugli studi orientali e allontanarne le intelligenze serie, seppure male informate, presentando loro, come espressione autentica delle dottrine dell'India, una serqua di farneticazioni e assurdità sicuramente indegne di attenzione. D'altronde la diffusione di queste fantasticherie non ha solo l'inconveniente, per quanto grave, che abbiamo appena detto; essa è inoltre, come quella di molte altre cose analoghe, eminentemente atta a squilibrare le menti più deboli e gli intelletti meno solidi che le prendono sul serio, e costituisce perciò un vero e proprio pericolo per la mentalità generale, pericolo la cui realtà è comprovata da fin troppi esempi deplorevoli. Queste iniziative sono tanto meno inoffensive in quanto gli occidentali attuali hanno una tendenza spiccatissima a lasciarsi catturare da tutto quel che abbia apparenze straordinarie e prodigiose; lo sviluppo della loro civiltà in un senso esclusivamente pratico, privandoli di ogni effettiva direzione intellettuale, apre le porte a tutte le stravaganze pseudo-scientifiche e pseudo-metafisiche, per poco che sembrino adatte a soddisfare quel sentimentalismo che, per l'assenza stessa dell'intellettualità vera, ha per loro una così grande funzione. Inoltre, l'abitudine di privilegiare la sperimentazione in campo scientifico, di attenersi quasi esclusivamente ai fatti attribuendo loro più valore che alle idee, viene ancora a rafforzare la posizione di tutti coloro che, per costruire le teorie più inverosimili, hanno la pretesa di fondarsi su fenomeni di ogni genere, veri o supposti, spesso mal controllati e in ogni caso mal interpretati, e che proprio per questo hanno molte più probabilità di riuscire presso il grosso pubblico di quanti, volendo insegnare soltanto dottrine serie e certe, si rivolgeranno unicamente alla pura intelligenza. Così si spiega del tutto naturalmente la concordanza, a prima vista sconcertante, che esiste in Inghilterra e specialmente in America tra lo sviluppo esagerato dello spirito pratico e lo spiegamento pressoché indefinito di ogni sorta di follie similreligiose, dove lo sperimentalismo e lo pseudo-misticismo dei popoli anglosassoni trovano entrambi soddisfazione; ciò prova che, nonostante le apparenze, la mentalità più pratica non è la meglio equilibrata.

Anche in Francia il pericolo che segnaliamo, pur essendo meno visibile, non è affatto trascurabile; anzi, lo è tanto meno in quanto lo spirito di imitazione dell'estero, l'influenza della moda e la stupidità mondana si alleano per favorire l'espansione di simili teorie in certi ambienti, dove far loro trovare i mezzi materiali di una diffusione sempre maggiore, grazie a una propaganda che per raggiungere le persone più diverse assume astutamente le forme più svariate. La natura di questo pericolo e la sua gravità non consentono di avere il minimo riguardo verso coloro che ne sono la causa; qui siamo nel campo della ciarlataneria e della fantasmagoria, e se sono da compiangere sinceramente gli ingenui che formano la maggioranza di quanti vi si compiacciono, quelli che consapevolmente conducono tale clientela di illusi, mettendola al servizio dei propri interessi, in qualunque campo, devono solo ispirare disprezzo. D'altra parte vi è in questo genere di cose più di un modo di farsi illudere, e l'adesione alle teorie suddette è solo uno dei tanti; tra coloro stessi che le combattono per ragioni diverse, la maggior parte non è abbastanza agguerrita, e commette l'errore involontario, ma tuttavia capitale, di scambiare per idee genuinamente orientali ciò che è solo il prodotto di una aberrazione squisitamente occidentale; i loro attacchi, sovente portati con le più lodevoli intenzioni, perdono con ciò quasi tutta l'efficacia reale. D'altronde certi orientalisti ufficiali prendono addirittura sul serio queste teorie; non che le considerino in se stesse vere, giacché, dato il punto di vista specifico da cui essi si pongono, non si interrogano neppure sulla loro verità o falsità; tuttavia le ritengono a torto rappresentative di una certa parte o aspetto della mentalità orientale, ma qui si ingannano, non conoscendo questa mentalità, e tanto più facilmente perché non vedono in esse una concorrenza per loro minacciosa. Talvolta, anzi, si assiste ai più singolari connubi, in particolare sul terreno della «scienza delle religioni», dove Burnouf ne diede l'esempio; forse il fatto si spiega nel modo più semplice con la tendenza antireligiosa e antitradizionale di tale pretesa scienza, tendenza che la mette naturalmente in rapporti di simpatia e anche di affinità con tutti gli elementi disgregatori che con altri mezzi perseguono un'opera parallela e concorde. Per chi non voglia fermarsi alle apparenze vi sarebbero da fare osservazioni molto interessanti e istruttive, qui come in altri campi, sui vantaggi che è talvolta possibile trarre dal disordine e dall'incoerenza, o da ciò che sembra tale, in vista dell'attuazione di un disegno ben definito e all'insaputa di tutti coloro che ne sono solo gli strumenti più o meno inconsapevoli; si tratta in qualche modo di mezzi politici, ma di una politica un po' particolare, e d'altronde, contrariamente a quanto alcuni potrebbero credere, la politica, anche nel senso più stretto in cui è abitualmente intesa, non è mai del tutto estranea alle cose che stiamo ora esaminando.

Tra le pseudo-dottrine che esercitano un influsso nefasto su settori più o meno estesi della mentalità occidentale, e che, di origine recentissima, possono per la maggior parte essere raggruppate sotto la comune

denominazione di «neo-spiritualismo», ve ne sono alcune che tralasceremo, come per esempio l'occultismo e lo spiritismo, perché non hanno punti di contatto con gli studi orientali; quella che tratteremo ora più in particolare, e che del resto non ha di orientale se non la forma esteriore sotto cui si presenta, la definiamo il «teosofismo». L'uso di questo termine, nonostante ciò che ha di inusitato, si giustifica con l'intento di evitare confusioni; non è infatti possibile servirsi in questo caso della parola «teosofia», che da molto tempo esiste per designare, tra le speculazioni occidentali, qualcosa di completamente diverso e di molto più degno, la cui origine deve essere fatta risalire al Medioevo; qui si tratta soltanto di concezioni appartenenti all'organizzazione contemporanea che ha preso il nome di «Società Teosofica», i membri della quale sono «teosofisti»,, espressione che del resto è di uso corrente in inglese, e nient'affatto «teosofi». Non possiamo né vogliamo fare qui, fosse pur sommariamente, la cronistoria, sotto certi riguardi perfino interessante, della «Società Teosofica», la cui fondatrice, grazie al singolare ascendente che esercitava sulla sua cerchia, seppe mettere in pratica le conoscenze abbastanza varie che possedeva, e che invece mancano totalmente ai suoi successori; la sua presunta dottrina, formata di elementi tratti dalle più svariate fonti, spesso di dubbio valore, e riuniti in un sincretismo confuso e poco coerente, si presentò agli inizi nella forma di un «buddhismo esoterico» che, come abbiamo già indicato, è puramente immaginario; essa approdò poi a un sedicente «cristianesimo esoterico» che non è meno fantasioso. Nata in America, questa organizzazione, pur presentandosi come internazionale, è diventata, nella sua direzione, esclusivamente inglese, escluso qualche ramo dissidente di una importanza piuttosto ridotta; ad onta di tutti i suoi sforzi, sostenuti da protezioni che le assicurano considerazioni politiche che non preciseremo, non è mai riuscita a reclutare se non un numero estremamente esiguo di indù rinnegati, che ispirano il più profondo disprezzo nei loro compatrioti, ma i cui nomi possono fare un certo effetto sull'ignoranza europea; del resto in India si crede abbastanza generalmente che sia una setta protestante di un tipo un po' speciale, assimilazione che sembrano giustificare sia i suoi aderenti, sia i metodi di propaganda, sia le tendenze «moralistiche», per non dire dell'ostilità, ora mascherata ora violenta, contro tutte le istituzioni tradizionali. Quanto alle produzioni intellettuali, si è vista comparire principalmente, dopo le indigeste compilazioni dei primi tempi, una quantità di racconti fantastici, frutto della particolare «chiaroveggenza» che si ottiene, a quanto pare, con lo «sviluppo dei poteri latenti dell'organismo umano»; ci sono state anche traduzioni piuttosto ridicole di testi sanscriti, corredate di commenti e interpretazioni più ridicoli ancora, e che non osano esporre troppo pubblicamente in India, dove si preferiscono divulgare i lavori che distorcono la dottrina cristiana col pretesto di esporne il supposto senso nascosto: un segreto del genere, se veramente esistesse nel cristianesimo, non si spiegherebbe molto né avrebbe alcuna ragion d'essere

valida, giacché è ovvio che cercare misteri profondi in tutte queste elucubrazioni «teosofiste» significa perdere il proprio tempo.

Quel che a prima vista caratterizza il «teosofismo» è l'uso di una terminologia sanscrita piuttosto complicata, le cui parole sono spesso assunte in un senso diversissimo da quello che hanno in realtà, ciò che non stupisce affatto quando si pensi che servono soltanto a mascherare concezioni tipicamente occidentali e quanto mai lontane dalle idee indù. Per fare un esempio, il termine *karma*, il quale come abbiamo già ricordato significa «azione», è costantemente usato nel senso di «causalità», il che è più di un'inesattezza; ma, fatto ancor più grave, la causalità è intesa in modo del tutto particolare e, per una falsa interpretazione della teoria dell'*apûrva* da noi esposta trattando della *Mîmânsâ*, si arriva a camuffarla da sanzione morale. Ci siamo spiegati abbastanza su questo argomento perché ci si renda conto della gran confusione di punti di vista che tale deformazione presuppone, quand'anche, riducendola all'essenziale, tralasciassimo tutte le assurdità accessorie che le fanno da contorno; comunque sia, essa dimostra come il «teosofismo» sia compenetrato della sentimentalità tipica degli occidentali, e d'altronde per vedere fino a qual punto spinga il «moralismo» e lo pseudo-misticismo basta aprire uno qualunque dei libri in cui sono esposte le sue concezioni; e anzi, esaminando le opere via via più recenti, si constata come queste tendenze vadano ancor più accentuandosi, forse perché i capi dell'organizzazione hanno una mentalità sempre più mediocre, ma forse anche perché tale orientamento è effettivamente il più adatto al fine che si propongono. L'unica ragione d'essere della terminologia sanscrita, nel «teosofismo», è di dare a ciò che tiene luogo di dottrina (perché è per noi inammissibile chiamare tutto questo dottrina), un'apparenza tale da gettar fumo negli occhi degli occidentali e da sedurne alcuni, i quali, se prediligono l'esotismo nella forma, sono poi ben contenti di ritrovare nella sostanza concezioni e aspirazioni conformi alle loro, e sarebbero del tutto incapaci di afferrare una qualunque cosa delle dottrine autenticamente orientali; questo modo di pensare. frequente fra la cosiddetta «gente di mondo», è notevolmente vicino a quello dei filosofi che sentono il bisogno di usare parole fuori del comune e pretenziose per esprimere idee che, tutto sommato, non sono molto differenti dalle idee dell'uomo comune.

Il «teosofismo» attribuisce un'importanza considerevole all'idea di «evoluzione», che è molto occidentale e moderna; e, in ciò simile a quasi tutte le derivazioni dello spiritismo, a cui è in parte legato per le sue origini, associa tale idea a quella di «reincarnazione». Sembra che quest'ultima concezione abbia avuto origine da alcuni sognatori socialisti della prima metà del secolo XIX, secondo i quali essa era destinata a spiegare l'ineguaglianza delle condizioni sociali, sommamente offensiva ai loro occhi, benché invece sia del tutto naturale in fondo e nient'affatto problematica per chi comprenda il principio dell'istituzione delle caste, istituzione che si fonda sulla differenza delle nature individuali; del resto le

teorie del genere, quelle dell'«evoluzionismo», non spiegano niente, anzi, pur spostando indietro la difficoltà, anche indefinitamente se si vuole, alla fine la lasciano intatta, sempre che difficoltà ci sia; e, se non c'è, esse sono perfettamente inutili. Quanto alla pretesa di far risalire l'idea «reincarnazionista» all'antichità, essa non si fonda su niente, se non sul fatto che si sono travisate alcune espressioni simboliche, da cui è nata una grossolana interpretazione della «metempsicosi» pitagorica nel senso di una specie di «trasformismo» psichico; allo stesso modo è stato inteso come vite terrestri successive quel che, non soltanto nelle dottrine indù, ma pure nel buddhismo, è una serie indefinita di mutamenti di stati di un essere: ogni stato, che ha condizioni caratteristiche proprie, differenti da quelle degli altri, costituisce per l'essere un ciclo di esistenza che egli può percorrere una sola volta, e l'esistenza terrestre, o anche corporea in senso più generale, rappresenta solo uno stato particolare tra un'indefinità di altri. La vera teoria degli stati molteplici dell'essere ha la massima importanza dal punto di vista metafisico; non ci è possibile svilupparla qui, ma per forza di cose dovevamo accennarvi, in particolare a proposito dell'*apûrva* e delle «azioni e reazioni concordanti». Quanto al «reincarnazionismo», che di tale teoria è un'insulsa caricatura, tutti gli orientali, salvo forse qualche ignorante più o meno occidentalizzato la cui opinione ha un valore nullo, lo avversano in modo unanime; d'altronde la sua assurdità metafisica è facilmente dimostrabile, poiché ammettere che un essere possa passare più volte attraverso il medesimo stato equivale a supporre una limitazione della Possibilità universale, ovvero a negare l'Infinito, e una simile negazione è in se stessa supremamente contraddittoria. Bisogna dedicare ogni sforzo a combattere l'idea di «reincarnazione», prima di tutto perché è assolutamente contraria alla verità, come risulta dal poco che ne abbiamo detto, e in secondo luogo per una ragione di carattere più contingente, cioè che tale idea, resa soprattutto popolare dallo spiritismo, la più inintelligente di tutte le scuole «neo-spiritualistiche» e al contempo la più diffusa, è di quelle che più efficacemente contribuiscono allo squilibrio mentale che segnalavamo all'inizio del capitolo, e le cui vittime sono purtroppo assai più numerose di quanto possano pensare coloro che non conoscono queste cose. Non ci è evidentemente possibile dilungarci in merito; ma d'altro canto bisogna aggiungere che mentre gli spiritisti si sforzano di dimostrare la presunta «reincarnazione», come pure l'immortalità dell'anima, «scientificamente», vale a dire per via sperimentale, la quale è assolutamente incapace di dare il minimo risultato al riguardo, la maggior parte dei «teosofisti» sembra vedere in essa una sorta di dogma o di articolo di fede, che bisogna ammettere per motivi di carattere sentimentale, ma che non occorre dimostrare con una prova razionale o sensibile. Ciò mostra in modo lampante come ci si prefigga in realtà di dar vita a una pseudo-religione, in concorrenza con le vere religioni dell'Occidente e principalmente con il cattolicesimo, perché invece il protestantesimo, per parte sua, si adatta

benissimo alla molteplicità delle sette, che anzi genera spontaneamente in conseguenza della sua mancanza di principi dottrinali; questa pseudo-religione «teosofista» ha tentato di darsi una forma definita assumendo come punto centrale l'annuncio dell'imminente venuta di un «grande istruttore», presentato dai suoi profeti come il futuro Messia e una «reincarnazione» del Cristo: fra tutte le trasformazioni del «teosofismo», questa, che getta una luce particolarmente rivelatrice sulla sua concezione del «cristianesimo esoterico», è l'ultima in ordine di tempo, almeno fino ad ora, ma non certo la meno significativa.

5. Il «Vêdânta» occidentalizzato

Dobbiamo ancora menzionare, in un ordine di idee più o meno connesso con quello del «teosofismo», alcuni «movimenti» che, quantunque nati nell'India, hanno nondimeno un'ispirazione occidentale, e dove intervengono in modo prioritario quelle influenze politiche a cui accennavamo nel capitolo precedente.

La loro origine risale alla prima metà del secolo XIX, quando Râm Mohun Roy fondò il *Brahma-Samâj* o «Chiesa indù riformata», la cui idea gli era stata suggerita da missionari anglicani e dove fu istituito un «culto» esattamente ricalcato sullo schema dei servizi protestanti. Fino a quel momento non era mai esistito nulla a cui fosse possibile applicare denominazioni come «Chiesa indù» o «Chiesa brâhmanica», poiché a tale assimilazione si opponeva tanto il punto di vista essenziale della tradizione indù quanto il modo di organizzazione che gli corrisponde; di fatto, si trattò del primo tentativo di trasformare il brâhmanesimo in una religione nel senso occidentale della parola, e al tempo stesso in una religione animata da tendenze identiche a quelle che caratterizzano il protestantesimo. Tale movimento di «riforma» fu, com'era naturale, fortemente incoraggiato e sostenuto dal governo britannico e dalle società missionarie anglo-indiane; ma era troppo apertamente antitradizionale e contrario allo spirito indù per poter avere successo, e infatti fu inteso per quel che era in realtà, uno strumento della dominazione straniera. D'altronde, per effetto inevitabile dell'introduzione del «libero esame», il *Brahma-Samâj* ben presto si suddivise in molteplici «Chiese», come il protestantesimo cui si veniva avvicinando sempre più, tanto da meritare l'appellativo di «pietismo»; finché, dopo vicissitudini che è inutile illustrare, finì con lo scomparire pressoché completamente. Tuttavia, lo spirito che aveva presieduto alla sua nascita non doveva limitarsi a una sola manifestazione, e altri tentativi analoghi furono portati a effetto a seconda delle circostanze e in generale senza migliore esito; ricorderemo soltanto l'*Arya-Samâj*, associazione fondata cinquant'anni fa da Dayânanda Saraswati, che alcuni chiamarono «il Lutero indiano», e che fu in contatto con i fondatori della «Società Teosofica». Si deve notare che qui, come nel *Brahma-Samâj*, la tendenza antitradizionale accampava il pretesto di un ritorno alla semplicità primitiva e alla dottrina pura del *Vêda*; è sufficiente, per giudicare tale pretesa, sapere quanto il «moralismo», preoccupazione dominante di tutte queste

organizzazioni, sia estraneo al *Vêda*; ma il protestantesimo ha anche la pretesa di restaurare il cristianesimo primitivo in tutta la sua purezza, e in questa analogia si deve vedere ben altro che una semplice coincidenza. Un simile atteggiamento non manca di una certa abilità per far accettare le innovazioni, soprattutto in un ambiente che ha forti legami con la tradizione, con la quale non sarebbe prudente rompere in modo troppo aperto; ma se i principi fondamentali di questa tradizione fossero accettati veramente e in piena sincerità, si dovrebbero ammettere anche tutti gli sviluppi e le conseguenze che regolarmente ne derivano; è proprio quel che non fanno i sedicenti «riformatori», ed è la ragione per cui tutti coloro che possiedono il senso della tradizione vedono bene che la deviazione reale non è affatto dove costoro affermano che sia.

Râm Mohun Roy si era particolarmente dedicato all'interpretazione del *Vêdânta* secondo le proprie idee; pur insistendo, giustamente, sulla concezione dell'«unità divina», che nessun uomo competente aveva d'altronde mai contestato, ma che egli esprimeva in termini assai più teologici che metafisici, snaturava sotto più di un aspetto la dottrina adattandola ai punti di vista occidentali che aveva fatto propri, e la riduceva a qualcosa che finiva col rassomigliare a una semplice filosofia tinta di religiosità, una sorta di «deismo» ammantato di una fraseologia orientale. Una interpretazione simile è perciò, nel suo spirito stesso, quanto mai lontana dalla tradizione e dalla metafisica pura; essa non rappresenta più che una semplice teoria individuale senza autorità, e ignora totalmente la realizzazione, unico vero scopo dell'intera dottrina. Questo fu il prototipo delle deformazioni del *Vêdânta*, poiché in seguito se ne produssero altre, e sempre nel senso di un avvicinamento all'Occidente, avvicinamento di cui l'Oriente avrebbe fatto le spese, con grande detrimento della verità dottrinale: impresa davvero insensata, e diametralmente contraria agli interessi intellettuali delle due civiltà, ma da cui la mentalità orientale è in genere assai poco tentata perché cose simili le appaiono in tutto e per tutto trascurabili. A rigor di logica non l'Oriente deve avvicinarsi all'Occidente, per seguirlo nelle sue deviazioni mentali, come insidiosamente lo inducono a fare, ma invano, i propagandisti di ogni stampo inviatigli dall'Europa; al contrario, l'Occidente deve ritornare, quando lo vorrà e potrà, alle fonti pure di ogni vera intellettualità, dalle quali per parte sua l'Oriente non si è mai allontanato; e in quel giorno l'intesa si effettuerà da sola, quasi per sovrappiù, su tutti i punti secondari che appartengono solo alla sfera delle contingenze.

Ritornando alle deformazioni del *Vêdânta*, se quasi nessuno in India vi annette importanza, come dicevamo prima, tuttavia è necessario fare eccezione per alcuni individui i quali vi portano un interesse particolare, che con l'intellettualità non ha assolutamente niente a che vedere; infatti alcune di queste deformazioni hanno motivi esclusivamente politici. Non ci avventureremo qui a raccontare per quale seguito di circostanze il tale

Mahârâja usurpatore, della casta dei *Shûdra* come Chandragupta e Ashoka, fu indotto, per ottenere il simulacro di un'impossibile investitura tradizionale, a espropriare dei suoi beni la scuola autentica di Shankarâchârya, sostituendola con un'altra scuola che abusivamente si fregia del nome e dell'autorità dello stesso Shankarâchârya e attribuisce al suo capo il titolo di *Jagad-guru* o «istruttore del mondo», che legittimamente appartiene al solo vero successore spirituale di quest'ultimo. Tale scuola, naturalmente, insegna una dottrina immiserita e parzialmente eterodossa; per adattare l'esposizione del *Vêdânta* alle condizioni attuali essa pretende di poggiarla sulle concezioni della scienza occidentale moderna, che in questo ambito non hanno voce in capitolo; e di fatto essa si rivolge soprattutto agli occidentali, a molti dei quali ha persino attribuito il titolo onorifico di *Vêdântabhûshana*, ovvero «ornamento del *Vêdânta*», ciò che non è privo di una certa ironia.

Un altro ramo ancor più deviato, e più generalmente conosciuto in Occidente, è quello fondato da Vivêkânanda, discepolo dell'illustre Râmakrishna ma infedele ai suoi insegnamenti e che ha reclutato seguaci soprattutto in America e in Australia, dove mantiene «missioni» e «templi». Il *Vêdânta* è qui diventato ciò che Schopenhauer aveva creduto di vedervi, una religione sentimentale e «consolatoria», con una forte dose di «moralismo» protestante; e in tale forma decaduta esso si avvicina singolarmente al «teosofismo», per il quale è piuttosto un alleato naturale che non un concorrente o un rivale. Le parvenze «evangeliche» di questa pseudo-religione le garantiscono un certo successo nei paesi anglosassoni e, ciò che mostra bene il suo carattere sentimentale, la maggioranza della sua clientela è costituita da elementi femminili, nei quali essa trova anzi gli agenti più entusiasti per la sua propaganda; infatti la tendenza tutta occidentale al proselitismo imperversa in queste organizzazioni, che di orientale hanno solo il nome e qualche tratto meramente esteriore, quanto basta ad attirare i curiosi e gli appassionati di un esotismo della più bassa lega. Prodotto di quella singolare invenzione americana, anch'essa di ispirazione protestante, che si chiamò «Parlamento delle religioni», e tanto più adatto all'Occidente in quanto più profondamente snaturato, tale sedicente *Vêdânta*, che per così dire non ha più nulla in comune con la dottrina metafisica per la quale cerca di farsi passare, non merita certamente ulteriore attenzione; ma ci premeva almeno segnalarne l'esistenza, insieme con quella di altre istituzioni simili, per mettere in guardia contro le assimilazioni errate che potrebbero essere tentati di fare coloro che le conoscono e anche perché è nell'interesse di quanti non le conoscono essere informati su queste cose, le quali sono assai meno inoffensive di quanto a prima vista potrebbero sembrare.

6. Osservazioni finali

Trattando delle interpretazioni occidentali ci siamo volontariamente tenuti, per quanto possibile, sulle generali, per non sollevare questioni personali, spesso fastidiose e del resto inutili quando si tratta unicamente, come in questo caso, di un punto di vista dottrinale. È molto interessante vedere come gli occidentali stentino per lo più a capire che le considerazioni di tale ordine non provano assolutamente nulla in favore o contro il valore di una concezione; ciò mostra a quale eccesso essi spingano l'individualismo intellettuale, insieme col sentimentalismo dal quale è inseparabile. È noto infatti quanto spazio tengano i particolari biografici più insignificanti in quella che dovrebbe essere la storia delle idee, e quanto diffusa sia l'illusione nel credere che se si conosce un nome proprio o una data si possiede con ciò stesso una conoscenza reale; e come potrebbe essere altrimenti quando si pregiano di più i fatti delle idee? Per quel che riguarda le idee in sé, una volta che si è giunti a considerarle semplicemente l'invenzione e la proprietà di un certo individuo, e inoltre si è influenzati e anzi dominati da ogni sorta di preoccupazioni morali e sentimentali, è del tutto naturale che la valutazione di dette idee, non più esaminate in sé e per sé, sia condizionata da quel che si sa sul carattere e le azioni dell'uomo a cui si attribuiscono; in altre parole, si farà riverberare sulle idee la simpatia o l'antipatia provata per chi le ha concepite, quasi che la loro verità o falsità possa dipendere da contingenze di tal fatta. Così stando le cose, forse si ammetterà ancora, benché a malincuore, che un individuo in tutto rispettabile abbia potuto formulare o sostenere idee più o meno assurde; mai però ci si arrenderà al fatto che un altro individuo, giudicato spregevole, abbia nondimeno avuto un valore intellettuale o perfino artistico, nonché della genialità o solo del talento sotto qualche rispetto; e tuttavia casi del genere sono lungi dall'essere rari. Se mai ci fu un pregiudizio infondato, è proprio quello, caro ai fautori dell'«istruzione obbligatoria», secondo cui il sapere reale sarebbe inscindibile da ciò che si è convenuto chiamare la moralità. Non si vede infatti, secondo logica, perché un criminale debba essere necessariamente uno stolto o un ignorante, o perché sia impossibile che un uomo usi la propria intelligenza e la propria scienza per nuocere ai suoi simili, cosa che invece accade piuttosto di frequente; allo stesso modo non si vede perché la verità di una concezione debba dipendere dal fatto che è stata espressa da questo o quell'individuo; ma niente è meno logico del

sentimento, anche se certi psicologi hanno creduto di potere parlare di una «logica dei sentimenti». I pretesi argomenti dove si fanno intervenire le questioni personali sono dunque senza portata alcuna; che di essi ci si serva in politica, campo dove il sentimento ha una grande parte, è cosa fino a un certo punto comprensibile, per quanto spesso se ne abusi e si testimoni ben poca stima per le persone rivolgendosi soltanto alla loro sentimentalità; ma che gli stessi metodi di discussione si introducano nell'ambito intellettuale, è davvero inammissibile. Ci è parso opportuno insistere in proposito perché questa tendenza è troppo comune in Occidente, e se non avessimo spiegato le nostre intenzioni qualcuno avrebbe anche potuto rimproverarci, come una mancanza di precisione o di «riferimenti», un atteggiamento che invece è da parte nostra perfettamente voluto e meditato.

Pensiamo del resto di avere sufficientemente prevenuto la maggior parte delle obiezioni e delle critiche che potrebbero esserci rivolte; ciò non toglie, naturalmente, che esse ci siano mosse, malgrado tutto, ma chi le farà proverà soprattutto la sua incomprensione. Così saremo forse accusati di non piegarci a certi metodi ritenuti «scientifici», che pure sarebbe l'estrema incongruenza, dato che proprio di tali metodi, in verità esclusivamente «letterari», ci siamo prefissi di mostrare l'insufficienza, e la cui applicazione agli argomenti discussi, per le ragioni di principio da noi esposte, riteniamo impossibile e illegittima. Ma la mania dei testi, delle «fonti» e della bibliografia è ai nostri giorni così diffusa, ha assunto talmente le parvenze di un sistema, che molti, in particolare tra gli «specialisti», si sentiranno a disagio non trovando niente di simile, come sempre accade in casi analoghi a coloro che subiscono la tirannia di un'abitudine; e al tempo stesso capiranno con estrema difficoltà, se pure giungeranno a capirla e se vogliono sobbarcarsi a questa fatica, la possibilità di porsi, come noi facciamo, da un punto di vista completamente diverso da quello dell'erudizione, l'unico che abbiano mai considerato. Non è dunque a questi «specialisti» che intendiamo rivolgerci in particolare, ma piuttosto alle menti meno limitate, meno schiave dei pregiudizi, e che non portino il segno di quella deformazione mentale inevitabilmente indotta dall'uso esclusivo di certi metodi, deformazione che è una vera e propria infermità, e che noi abbiamo definito «miopia intellettuale». Ci fraintenderebbe chi scambiasse tutto questo per un richiamo al «gran pubblico», nella competenza del quale non abbiamo la minima fiducia, e del resto noi aborriamo tutto ciò che assomiglia alla «volgarizzazione», per motivi che abbiamo già esposto; ma non commettiamo l'errore di confondere la vera élite intellettuale con gli eruditi di professione, e ai nostri occhi un'ampia facoltà di comprendere vale incomparabilmente di più dell'erudizione, la quale, non appena diventa una «specializzazione», le è solo di ostacolo invece di diventare, come sarebbe normale, un semplice strumento al suo servizio, ovvero al servizio della conoscenza pura e dell'autentica intellettualità.

E visto che parliamo di possibili critiche, ci resta da rilevare, nonostante il suo scarso interesse, un punto secondario che potrebbe incorrervi: non abbiamo creduto necessario obbligarci a seguire, per i termini in sanscrito, la trascrizione bizzarra e complicata che di solito seguono gli orientalisti. Poiché l'alfabeto sanscrito ha molti più caratteri degli alfabeti europei, è evidente la necessità di rappresentare più lettere distinte con una sola e medesima lettera, il suono della quale s'avvicini tanto alle une quanto alle altre, benché con differenze molto apprezzabili ma che sfuggono alle risorse di pronuncia estremamente limitate delle lingue occidentali. Nessuna trascrizione può dunque essere veramente esatta, e meglio sarebbe astenersene; ma, a parte che è quasi impossibile ottenere per una pubblicazione stampata in Europa caratteri sanscriti di forma corretta, la lettura di tali caratteri sarebbe una difficoltà affatto inutile per coloro che non li conoscono, e che non per questo sono meno atti di altri a capire le dottrine indù; d'altronde ci sono anche degli «specialisti» che, per quanto inverosimile possa sembrare, sanno servirsi quasi solo di trascrizioni per leggere i testi sanscriti, ed esistono edizioni pubblicate appositamente in questa forma. È senza dubbio possibile, ricorrendo a qualche artificio, rimediare in una certa misura all'ambiguità ortografica che risulta dal numero esiguo di lettere di cui è formato l'alfabeto latino; è precisamente quanto hanno voluto fare gli orientalisti, ma il tipo di trascrizione a cui si sono fermati non è il migliore possibile, perché implica convenzioni di gran lunga troppo arbitrarie, e se la cosa avesse presentato qui una qualche importanza non sarebbe stato così difficile trovarne un'altra più adatta, che deformasse meno le parole e si avvicinasse maggiormente alla loro reale pronuncia. Siccome però coloro che conoscono il sanscrito non devono avere difficoltà a ristabilire l'ortografia esatta, e poiché gli altri non ne hanno affatto bisogno per la comprensione delle idee, la quale è in fondo la sola che veramente conta, abbiamo pensato che non c'erano seri inconvenienti a dispensarci da qualsiasi artificio di scrittura e da ogni complicazione tipografica, e che potevamo limitarci alla trascrizione che ci sembrava più semplice e insieme più conforme alla pronuncia, rimandando alle opere specializzate coloro che fossero interessati più specificamente ai relativi dettagli. Comunque sia dovevamo almeno questa spiegazione alle menti analitiche, sempre inclini ai cavilli, come una delle poche concessioni che potevamo fare alle loro abitudini mentali, concessione imposta dalla cortesia che sempre bisogna usare con le persone in buona fede, non meno che dal nostro desiderio di fugare tutti quei malintesi che vertono solo su punti secondari e questioni accessorie e non derivano strettamente dall'irriducibile differenza tra i nostri punti di vista e quelli degli eventuali contraddittori; sui malintesi di quest'ultimo genere noi non abbiamo alcun potere, perché purtroppo non possiamo in alcun modo fornire agli altri le possibilità di comprensione di cui sono privi. Ciò detto, possiamo ora trarre dal nostro studio le poche conclusioni che si impongono, per precisarne la

portata meglio di quanto abbiamo fatto finora, conclusioni dove non troveranno posto, com'è facile prevedere, i problemi di semplice erudizione, ma dove indicheremo, senza rinunciare a un certo riserbo indispensabile sotto più di un riguardo, il beneficio effettivo che deve risultare essenzialmente da una conoscenza vera e profonda delle dottrine orientali.

Conclusione

Se alcuni occidentali potessero, attraverso la lettura di quanto siamo andati esponendo, prendere coscienza di ciò che fa loro difetto intellettualmente, se potessero, non diremo capirlo ma solo intravederlo e presentirlo, questo lavoro non sarebbe stato fatto invano. Non intendiamo parlare unicamente dei vantaggi inestimabili che potrebbero ottenere direttamente, per se stessi, coloro che fossero così condotti a studiare le dottrine orientali, dove troverebbero, per poco che possiedano le attitudini indispensabili, conoscenze che non hanno l'uguale in Occidente e accanto a cui le filosofie che passano per geniali e sublimi non sono che passatempi infantili; non vi è misura comune tra la verità assentita nella sua pienezza, attraverso una concezione dalle possibilità illimitate e in una realizzazione ad essa adeguata, e le ipotesi, di qualunque natura siano, immaginate da fantasie individuali a misura della loro capacità essenzialmente limitata. Vi sono ancora altri risultati di un interesse più generale, e che del resto si ricollegano ai precedenti come fossero conseguenze più o meno lontane; intendiamo alludere alla preparazione, non certo imminente, ma nondimeno effettiva, di un avvicinamento intellettuale tra l'Oriente e l'Occidente.

Parlando della divergenza dell'Occidente nei confronti dell'Oriente, la quale è andata più che mai accentuandosi nell'epoca moderna, abbiamo detto che, ad onta delle apparenze, non pensavamo che essa potesse continuare così indefinitamente. In altri termini, ci sembra difficile che l'Occidente, per la sua mentalità e l'insieme delle sue tendenze, continui ad allontanarsi sempre più dall'Oriente, come fa ora, senza che prima o poi si produca una reazione che potrebbe avere, a certe condizioni, i più benefici effetti; ci sembra anzi tanto più difficile in quanto la sfera in cui si sviluppa la civiltà occidentale moderna è, per sua natura, la più circoscritta di tutte. Inoltre il carattere mutevole e instabile, che caratterizza la mentalità dell'Occidente, permette di non disperare di vedergli prendere, all'occorrenza, una direzione affatto diversa o addirittura opposta, così che il rimedio si troverebbe allora in quel che ai nostri occhi è il segno stesso della sua inferiorità; ma sarebbe un vero rimedio, lo ripetiamo, solo a date condizioni, in assenza delle quali potrebbe essere invece un male ancor maggiore rispetto allo stato attuale. Ciò può sembrare oltremodo oscuro, e in effetti riconosciamo che esiste una certa difficoltà a renderlo del tutto intelligibile come sarebbe auspicabile, anche ponendoci dal punto di vista

dell'Occidente e sforzandoci di parlare il suo linguaggio; tuttavia lo tenteremo, ma avvertendo che le spiegazioni offerte non possono corrispondere al nostro pensiero nella sua totalità.

Innanzitutto la mentalità particolare di certi occidentali ci costringe a dichiarare formalmente che non intendiamo formulare qui nulla che assomigli da vicino o da lontano a una «profezia»; forse non è difficilissimo darne l'illusione esponendo in una forma adeguata i risultati di certe deduzioni, ma questo non è esente da una qualche ciarlataneria, a meno di non essere in uno stato d'animo che induce a una sorta di autosuggestione: dei due termini di tale alternativa il primo ci ispira una ripugnanza invincibile, e il secondo caratterizza un caso che fortunatamente non è il nostro. Eviteremo perciò le precisazioni che per un motivo qualsiasi non potremmo giustificare, e che del resto, se non fossero azzardate, sarebbero per lo meno inutili; non apparteniamo alla schiera di coloro che ritengono vantaggiosa per l'uomo la conoscenza particolareggiata dell'avvenire, e reputiamo del tutto legittimo il discredito di cui è circondata in Oriente la pratica delle arti divinatorie. Sarebbe già un motivo sufficiente per condannare l'occultismo e le altre speculazioni analoghe, che tanta importanza attribuiscono a questa specie di cose, anche se non esistessero nell'ordine dottrinale considerazioni ancor più gravi e decisive per far respingere assolutamente concezioni che sono chimeriche e insieme pericolose.

Ammetteremo dunque che non è possibile prevedere attualmente le circostanze che potranno determinare un mutamento di direzione nello sviluppo dell'Occidente; ma la possibilità di un tale cambiamento può esser contestata solo da quanti credono che questo sviluppo, nel suo senso attuale, costituisca un «progresso» assoluto. Per noi tale idea di «progresso» assoluto è priva di senso, e già abbiamo segnalato l'incompatibilità di certi sviluppi dove un progresso relativo in un dato campo comporta una regressione corrispondente in un altro; non diciamo «equivalente», giacché non si può parlare di equivalenza tra cose che non sono della stessa natura né dello stesso ordine. È quanto è avvenuto nella civiltà occidentale: le ricerche condotte esclusivamente in vista delle applicazioni pratiche e del progresso materiale hanno provocato, come necessariamente dovevano, una regressione nell'ordine puramente speculativo e intellettuale; e siccome non esiste comune misura tra le due sfere, ciò che si perdeva così da una parte aveva un valore incommensurabilmente più grande di quello che si acquisiva dall'altra; solo tutta la deformazione mentale della stragrande maggioranza degli occidentali moderni può giudicare le cose in modo diverso. Comunque sia, se consideriamo solo che uno sviluppo unilineare soggiace ineluttabilmente a certe condizioni limitative, che diventano più rigorose quando tale sviluppo si compia nell'ordine materiale, si può ben dire che il mutamento di direzione di cui parliamo dovrà quasi sicuramente prodursi in un momento dato. Quanto alla natura degli avvenimenti che vi

contribuiranno, è possibile che infine ci si accorga di come le cose cui si annette attualmente una esclusiva importanza non sono in grado di produrre i risultati che da esse si attendono; ma anche questo supporrebbe già un certo mutamento della mentalità comune, benché la delusione possa essere soprattutto sentimentale e vertere, per esempio, sul riconoscimento che non esiste un «progresso morale» parallelo al progresso definito scientifico. Di fatto, i mezzi della trasformazione, se non giungono da qualche altra parte, dovranno avere una mediocrità proporzionata a quella della mentalità su cui si troveranno ad agire; ma allora tale mediocrità sarebbe piuttosto di malaugurio per ciò che ne risulterà. Si può ancora supporre che le invenzioni meccaniche, spinte sempre più lontano, giungano a un punto in cui appariranno talmente pericolose che ci si vedrà costretti a rinunciarvi, sia per il terrore che a poco a poco certi loro effetti produrranno, sia addirittura in seguito a un cataclisma che lasceremo alla fantasia di ciascuno immaginare. Anche in questo caso il movente del cambiamento sarebbe di ordine sentimentale, ma di quella sentimentalità che è molto vicina al fisiologico; e faremo notare, senza addentrarci in particolari, che sintomi di entrambe queste possibilità si sono già verificati, benché debolmente, in seguito ai recenti avvenimenti che hanno funestato l'Europa, ma che non sono ancora, checché se ne possa pensare, così consistenti da determinare al riguardo risultati profondi e duraturi. Del resto cambiamenti come quelli che stiamo considerando possono avvenire in modo lento e graduato e richiedere dei secoli per compiersi, così come possono nascere all'improvviso da sconvolgimenti rapidi e imprevisti; tuttavia anche nel primo caso è verosimile che debba giungere un momento in cui si produce una rottura più o meno brusca, una vera e propria soluzione di continuità nei confronti dello stato anteriore. In tutti i modi, ammetteremo che non è possibile fissare in anticipo, anche approssimativamente, la data di un mutamento simile; e tuttavia la verità ci impone di dire che chi ha qualche conoscenza delle leggi cicliche e della loro applicazione ai periodi storici potrebbe per lo meno permettersi qualche previsione e determinare delle epoche comprese entro certi limiti; ma qui noi ci asterremo completamente da considerazioni siffatte, tanto più che sono state talvolta simulate da gente che non aveva nessuna reale conoscenza delle leggi che abbiamo appena accennato e per la quale era tanto più facile parlare di tali cose quanto più completamente le ignorava: se quest'ultima affermazione può suonare paradossale, ciò che esprime è rigorosamente esatto.

La questione che ora si pone è la seguente: ammesso che in un'epoca indeterminata, e in seguito ad avvenimenti non meglio precisati venga a prodursi in Occidente una reazione, ed essa provochi l'abbandono di ciò che costituisce tutta la civiltà europea attuale, che cosa poi ne risulterà? Parecchi sono i casi possibili, ed è opportuno esaminare le differenti ipotesi che vi corrispondono: la più sfavorevole è che nulla venga a sostituirsi a questa civiltà, e che, una volta scomparsa, l'Occidente abbandonato a se stesso si

trovi precipitato nella peggiore barbarie. Per comprendere tale possibilità basta riflettere che, senza neppure risalire ai tempi definiti storici, si trovano molti esempi di civiltà completamente scomparse; erano talvolta civiltà di popoli che anch'essi si estinsero, ma questa supposizione si realizza quasi solo per civiltà localizzate in modo piuttosto ristretto, mentre per quelle che hanno una maggiore estensione è più verosimile che i loro popoli sopravvivano, ridotti a uno stato di degradazione più o meno simile a quello, come abbiamo detto in precedenza, degli attuali selvaggi; non è necessario insistere ulteriormente per rendersi conto di tutto quel che c'è di inquietante nella prima ipotesi. Nel secondo caso, i rappresentanti di altre civiltà, vale a dire i popoli orientali, per salvare il mondo occidentale da tale irrimediabile decadimento, lo assimilano di buon grado o con la forza, ammesso che la cosa sia possibile e che l'Oriente vi consenta, nella sua totalità o in qualcuna delle sue parti costitutive. Speriamo che nessuno sia così accecato dai pregiudizi occidentali da non riconoscere che sarebbe preferibile questa ipotesi alla precedente: in circostanze simili ci sarebbe senz'altro un periodo transitorio di rivoluzioni etniche estremamente dolorose, quali è difficile rappresentarsi, ma il risultato finale sarebbe tale da compensare i danni fatalmente causati da simile catastrofe; solo che l'Occidente dovrebbe rinunciare alle proprie caratteristiche e si troverebbe assorbito puramente e semplicemente. Conviene perciò esaminare un altro caso come ben più favorevole dal punto di vista occidentale, benché a dire il vero equivalente dal punto di vista dell'umanità terrestre nel suo insieme, perché se dovesse realizzarsi, l'effetto sarebbe di far scomparire l'anomalia occidentale, non per soppressione come nella prima ipotesi, ma, come nella seconda, per un ritorno all'intellettualità vera e normale; ma tale ritorno, invece di essere imposto e forzato, o al massimo accettato e subito, si effettuerebbe allora volontariamente e come spontaneamente. Appare ora più chiaro che cosa implica, per essere attuabile, quest'ultima possibilità: occorrerebbe che l'Occidente, proprio quando il suo sviluppo nel senso attuale giungesse alla fine, trovasse in se stesso i principi di uno sviluppo in un altro senso, che potrebbe allora compiere in modo del tutto naturale; e questo nuovo sviluppo, rendendo la sua civiltà comparabile a quelle dell'Oriente, gli permetterebbe di conservare nel mondo, non già una preminenza che non gli spetta a nessun titolo e che deve esclusivamente all'uso della forza bruta, ma almeno il posto che può legittimamente occupare come rappresentante di una civiltà tra le altre, e una civiltà che, nelle mutate condizioni, non sarebbe più un elemento di squilibrio e oppressione per il resto degli uomini. Non si deve credere infatti che il dominio occidentale possa essere giudicato diversamente dai popoli delle altre civiltà, su cui ora si esercita; non parliamo naturalmente di certe popolazioni imbastardite per le quali d'altronde questo dominio è forse più nocivo che utile, giacché dei loro conquistatori esse assimilano solo la parte peggiore. Quanto agli orientali, abbiamo già indicato più volte come ci pare giustificato il loro disprezzo per

l'Occidente, tanto più che la razza europea afferma con accresciuta insistenza la sua pretesa odiosa e ridicola a un'inesistente superiorità mentale, volendo imporre a tutti gli uomini un'assimilazione che essa, per i suoi caratteri instabili e mal definiti, è fortunatamente incapace di realizzare. Sono necessarie tutta l'illusione e la cecità generate dal più assurdo partito preso per credere che la mentalità occidentale conquisterà mai l'Oriente, e che uomini per i quali non esiste vera superiorità se non quella dell'intellettualità finiranno col lasciarsi sedurre dalle invenzioni meccaniche che suscitano la loro estrema ripugnanza e non la più pallida ammirazione. Indubbiamente può accadere che gli orientali accettino o meglio subiscano certe necessità dell'epoca attuale, ma considerandole transitorie e più dannose che utili, e aspirando in fondo a sbarazzarsi di tutto questo «progresso» materiale a cui non si interesseranno mai veramente; ma, a parte il caso specialissimo del Giappone, sul quale ci siamo già spiegati, sotto questo aspetto non si potranno ottenere che delle modifiche del tutto superficiali, nonostante gli sforzi del più acceso e intempestivo proselitismo occidentale. Gli orientali non hanno oggi, intellettualmente, maggior interesse a cambiare di quanto ne ebbero nei secoli trascorsi; tutto quanto abbiamo detto qui sta a dimostrarlo, ed è una delle ragioni per cui un avvicinamento vero e profondo può derivare solo, com'è logico e normale, da un compiuto mutamento da parte dell'Occidente.

Dobbiamo ancora tornare alle tre ipotesi da noi descritte, per caratterizzare con più esattezza le condizioni che determinerebbero il realizzarsi dell'una o dell'altra di esse; a questo riguardo tutto dipende evidentemente dallo stato mentale in cui si troverà il mondo occidentale quando giungesse al punto di arresto della sua civiltà attuale. Se allora tale stato mentale fosse quale è oggi, si verificherebbe necessariamente la prima ipotesi, giacché non esisterebbe nulla da sostituire a ciò cui si dovrebbe rinunciare e inoltre l'assimilazione da parte di altre civiltà sarebbe impossibile, dato che la differenza delle mentalità si traduce in opposizione. Tale assimilazione, che corrisponde alla nostra seconda ipotesi, presupporrebbe, come condizione minima, l'esistenza in Occidente di un nucleo intellettuale, che, sia pur formato da una élite ristretta, fosse così saldo da diventare l'indispensabile mediatore per riportare la mentalità generale verso le fonti della vera intellettualità, imprimendole una direzione di cui non occorrerebbe, del resto, che la massa fosse consapevole. Non appena si ammetta un arresto di civiltà, solo la costituzione preventiva di un'élite simile appare dunque in grado di salvare l'Occidente, nel momento dato, dal caos e dalla dissoluzione; e d'altronde, perché i detentori delle tradizioni orientali si interessassero alla sorte dell'Occidente, sarebbe essenziale mostrare loro che, se l'intellettualità occidentale considerata nel suo insieme merita i loro giudizi più severi, possono tuttavia esistere onorevoli eccezioni, che indicano come il decadimento di tale intellettualità non sia del tutto irrimediabile. Abbiamo detto che il verificarsi della seconda

ipotesi non sarebbe privo, almeno transitoriamente, di certi aspetti penosi, dato che l'élite, in un'azione dove l'Occidente non avrebbe l'iniziativa, fungerebbe solo da punto d'appoggio; ma il suo ruolo sarebbe tutt'altro se gli avvenimenti le dessero il tempo di esercitare questa azione direttamente e da se stessa, ciò che corrisponderebbe alla possibilità della terza ipotesi. Si può infatti pensare che l'élite intellettuale, una volta costituita, agirebbe in qualche modo come un «fermento» nel mondo occidentale, per preparare quella trasformazione che, diventando effettiva, le permetterebbe di trattare, se non da pari a pari, almeno come forza autonoma con i rappresentanti autorizzati delle civiltà orientali. In tal caso la trasformazione apparirebbe spontanea, tanto più che potrebbe avvenire senza urti, per poco che l'élite avesse acquistato in tempo un'influenza tale da dirigere realmente la mentalità generale; e del resto l'appoggio degli orientali in questo compito non le verrebbe a mancare, poiché essi saranno sempre favorevoli, com'è naturale, a un avvicinamento che si operi su basi simili, tanto più che vi avrebbero ugualmente un interesse che, pur essendo di tutt'altro ordine rispetto a quello degli occidentali, non sarebbe in alcun modo trascurabile, ma che è alquanto difficile e del resto inutile definire qui. Ad ogni modo, vogliamo ribadire come non sia affatto necessario, per preparare il mutamento di cui si parla, che la massa occidentale, pur limitandola alla sola massa sedicente intellettuale, vi prenda parte agli inizi; anche se ciò non fosse del tutto impossibile, sarebbe sotto certi aspetti piuttosto nocivo; per cominciare è dunque sufficiente che pochi individui capiscano la necessità di un mutamento simile, purché, beninteso, la capiscano realmente e profondamente.

Abbiamo messo in evidenza il carattere essenzialmente tradizionale di tutte le civiltà orientali; la mancanza di un effettivo collegamento a una tradizione è, in fondo, la radice stessa della deviazione occidentale. Il ritorno a una civiltà tradizionale, nei suoi principi e in tutto l'insieme delle sue istituzioni, sembra essere quindi la condizione fondamentale per la trasformazione di cui abbiamo parlato, o piuttosto tale ritorno si identifica con la trasformazione stessa, che si compirebbe quando esso fosse pienamente effettuato, e in condizioni che permetterebbero perfino di conservare quel che l'attuale civiltà occidentale può contenere di veramente utile sotto qualche rispetto, purché, s'intende, le cose non siano precipitate fino al punto in cui si imponga una totale rinuncia. Il ritorno alla tradizione si presenta dunque come il più essenziale degli scopi che l'élite intellettuale dovrà prefiggersi; la difficoltà consiste nel realizzare integralmente tutto ciò che esso implica in ordini diversi, e anche nel determinarne esattamente le modalità. Diremo soltanto che il Medioevo ci offre l'esempio di uno sviluppo tradizionale propriamente occidentale; si tratterebbe, in definitiva, non di copiare o di ricostruire pedissequamente quanto esistette a quell'epoca, ma di trarne ispirazione per l'adattamento reso necessario dalle circostanze. Se una «tradizione occidentale» esiste, è nel Medioevo che

bisogna cercarla e non nelle fantasie degli occultisti e degli pseudo-esoteristi; questa tradizione era allora concepita in modo religioso, e noi non pensiamo che l'Occidente sia atto a concepirla in modo diverso, oggi meno che mai; basterebbe che alcune intelligenze avessero coscienza dell'unità essenziale di tutte le dottrine tradizionali nel loro principio, come ciò dovette avvenire anche in quell'epoca; molti infatti sono gli indizi che consentono di affermarlo, anche se mancano prove tangibili e scritte, la cui assenza è affatto naturale checché ne pensi il «metodo storico», a cui queste cose non competono in alcun modo. Nel corso del nostro studio abbiamo accennato, quando l'occasione se ne presentava, ai principali caratteri della civiltà del Medioevo, in quanto presenta analogie, molto reali anche se incomplete, con le civiltà orientali, e non è il caso di ritornare su questo; ora vogliamo soltanto dire che l'Occidente, trovandosi in possesso della tradizione che più si adatta alle sue particolari condizioni, e peraltro sufficiente per la maggioranza degli individui, sarebbe con ciò dispensato dall'adattarsi più o meno faticosamente ad altre forme tradizionali che non sono state fatte per questa parte dell'umanità; è abbastanza facile vedere quanto tale vantaggio sarebbe apprezzabile.

Il lavoro da compiere dovrebbe limitarsi, agli inizi, al punto di vista puramente intellettuale, che è il più essenziale di tutti, dato che è quello dei principi da cui tutto il resto dipende; è chiaro che le conseguenze si estenderebbero in seguito, più o meno rapidamente, a tutti gli altri campi, per una ripercussione affatto naturale; modificare la mentalità di un ambiente è l'unico mezzo per produrvi, anche socialmente, un cambiamento profondo e duraturo, e volere iniziare dalle conseguenze è un metodo eminentemente illogico, degno soltanto dell'agitazione impaziente e sterile degli occidentali attuali. Del resto il punto di vista intellettuale è il solo ad essere immediatamente accessibile, perché i principi, essendo universali, sono assimilabili da ogni uomo, a qualunque razza appartenga, purché abbia una capacità di comprensione sufficiente; può apparire strano che quanto vi è di più facilmente accessibile in una tradizione sia precisamente quel che ha di più elevato, tuttavia si capisce facilmente perché è quel che è libero da tutte le contingenze. Così si spiega anche come le scienze tradizionali secondarie, le quali sono soltanto applicazioni contingenti, non siano completamente assimilabili dagli occidentali nella loro forma orientale; quanto a costituirne o restituirne l'equivalente in un modo che convenga alla mentalità occidentale, è questa una impresa la cui realizzazione può apparire solo come una possibilità estremamente lontana, e la cui importanza del resto, pure ancora grandissima, è tutto sommato accessoria.

Se ci limitiamo a considerare il punto di vista intellettuale, è perché comunque è il primo che di fatto occorre considerare; ma rammentiamo che bisogna intenderlo in modo tale che le possibilità in esso contenute siano veramente illimitate, come già abbiamo spiegato caratterizzando il pensiero metafisico. È di metafisica che essenzialmente si tratta, giacché null'altro

può esser detto propriamente e puramente intellettuale; e questo ci porta a precisare che per l'élite di cui sopra, la tradizione, nella sua essenza profonda, non dev'essere concepita nel modo specificamente religioso, che dopo tutto è soltanto un adattamento alle condizioni della mentalità generale e media. D'altra parte tale élite, ancor prima di aver realizzato una modificazione sensibile nell'orientamento del pensiero comune, potrebbe già ottenere con la sua influenza alcuni risultati abbastanza importanti nell'ordine delle contingenze, come sgombrare il campo da difficoltà e malintesi che sono altrimenti inevitabili nelle relazioni con i popoli orientali; ma, ripetiamo, si tratta solo di conseguenze secondarie dell'unica realizzazione primordialmente indispensabile, e quest'ultima, che condiziona tutto il resto e da null'altro è condizionata, è di un ordine totalmente interiore. Prioritaria dunque è la comprensione delle questioni dei principi, di cui abbiamo qui cercato di indicare la vera natura, ed essa comporta in definitiva l'assimilazione dei modi essenziali del pensiero orientale; del resto, fintantoché si penserà in modi differenti, e soprattutto senza che da una parte si abbia coscienza della diversità, nessuna intesa è evidentemente possibile, non più di quanto lo sarebbe se si parlassero due lingue diverse e uno degli interlocutori ignorasse la lingua dell'altro. Per questo i lavori degli orientalisti non possono essere qui di alcun aiuto, quando non siano invece, per le ragioni già da noi indicate, addirittura un ostacolo; per questo ancora, avendo ritenuto utile scrivere tali cose, ci proponiamo inoltre di precisare e sviluppare certi punti in una serie di studi metafisici, sia esponendo direttamente taluni aspetti delle dottrine orientali, in particolare quelle dell'India, sia adattando queste stesse dottrine nel modo che più ci parrà intelligibile, quando giudicheremo preferibile un simile adattamento alla pura e semplice esposizione; in tutti i casi, quanto così presenteremo sarà sempre, nello spirito se non nella lettera, l'interpretazione la più scrupolosamente esatta e fedele delle dottrine tradizionali, e ciò che di nostro vi aggiungeremo saranno soprattutto le imperfezioni fatali dell'esposizione.

Nel tentativo di far capire la necessità di un accostamento all'Oriente ci siamo attenuti, a parte la questione del beneficio intellettuale che ne risulterebbe immediatamente, a un punto di vista che è ancora affatto contingente, o che tale può apparire qualora non sia collegato ad altre considerazioni che ci era impossibile esaminare, e che riguardano soprattutto il senso profondo di quelle leggi cicliche di cui ci siamo limitati a segnalare l'esistenza; ciò non toglie che tale punto di vista, pur come lo abbiamo esposto, ci sembri adattissimo a trattenere l'attenzione delle intelligenze serie e a farle riflettere, con l'unica condizione che non siano irreparabilmente accecate dai pregiudizi comuni dell'Occidente moderno. Questi pregiudizi sono esasperati al massimo grado nei popoli germanici e anglosassoni, i quali sono perciò, mentalmente ancor più che fisicamente, i più lontani dagli orientali; considerato che l'intellettualità è negli Slavi in

qualche modo ridotta al minimo e che il celtismo esiste quasi solo allo stato di ricordo storico, solo presso i popoli definiti latini (e che di fatto lo sono per le lingue che parlano e le modalità specifiche della loro civiltà se non per le origini etniche) potrebbe iniziare ad attuarsi, con qualche speranza di successo, un disegno come quello che abbiamo indicato. Tale piano comporta, in definitiva, due fasi principali, che sono la costituzione dell'élite intellettuale e la sua azione sull'ambiente occidentale; ma sui mezzi relativi a entrambe attualmente non si può dire nulla, perché sarebbe, sotto ogni rispetto, prematuro; con ciò abbiamo voluto soltanto considerare, lo ripetiamo, delle possibilità, senz'altro lontane ma pur sempre tali, il che è sufficiente per prenderle in considerazione. Fra le cose che precedono ve ne sono alcune che forse avremmo esitato a scrivere prima degli ultimi avvenimenti, che sembrano avere avvicinato un poco queste possibilità o che almeno consentono di comprenderle meglio; senza annettere un'importanza eccessiva alle contingenze storiche, che non modificano in nulla la verità, non bisogna dimenticare che esiste una questione di opportunità, che sovente interviene nella formulazione esteriore di tale verità.

Molte cose mancano a questa conclusione perché sia completa, e sono proprio quelle che riguardano gli aspetti più profondi, dunque i più veramente essenziali, delle dottrine orientali e dei risultati che dal loro studio si possono attendere quanti siano in grado di condurlo sufficientemente innanzi; ciò di cui si tratta può essere presentito in certa misura da quel poco che abbiamo detto a proposito della realizzazione metafisica, ma al tempo stesso abbiamo indicato le ragioni per cui non ci era possibile insistervi ulteriormente, specie in un'esposizione preliminare come questa; forse su ciò ritorneremo in altra sede, ma è opportuno tenere sempre presente una formula estremo-orientale secondo cui «chi sa dieci, insegni soltanto nove». Comunque sia, tutto quel che può essere sviluppato senza riserve, vale a dire tutto quel che di esprimibile c'è nell'aspetto puramente teorico della metafisica, è più che sufficiente a far capire, a coloro che ne sono in grado, anche se poi non vanno oltre, come le speculazioni analitiche e frammentarie dell'Occidente moderno appaiano quali in realtà esse sono: una ricerca vana e illusoria, senza principio né fine ultimo, e i cui mediocri risultati non valgono né il tempo né gli sforzi di chiunque abbia un orizzonte intellettuale sufficientemente esteso da non circoscrivervi la propria attività.